<36629993570017

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

XVI. Ergänzungsband.

61.—64. Ergänzungsheft.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1895.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des XVI. Ergänzungsbandes.

Der Einfluß der Religion
auf das Leben
beim ausgehenden Mittelalter,
besonders in Dänemark.

Von

Wilhelm Schmitz S. J.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 61.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1894.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Der Einfluß der Religion auf das Leben

beim ausgehenden Mittelalter,

besonders in Dänemark.

Der Einfluß der Religion

auf das Leben

beim ausgehenden Mittelalter,

besonders in Dänemark.

Von

Wilhelm Schmitz S. J.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 61.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1894.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Darf man das Verlangen nach der Wiederkehr, nicht der mangelhaften Einrichtungen des Mittelalters, wohl aber des kräftigen Glaubens desselben als Thorheit bezeichnen?

Leo XIII. an die Cardinäle,
1. März 1892.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Die Schrift, welche wir hiermit der Oeffentlichkeit übergeben, versucht darzulegen, wie das Mittelalter das Verhältniß des Menschen zu Gott aufgefaßt und welchen Einfluß diese Auffassung auf das Leben ausgeübt hat. Sie behandelt also die Religion und deren Wirkungen, und zwar beim Ausgange des Mittelalters (1450—1530), hauptsächlich in Dänemark. Indessen sind die Grenzen nicht immer ängstlich eingehalten worden. In der genannten Zeit wirkten ja ältere Einrichtungen und Anstalten noch fort, bestanden ältere Gesetze noch zu Recht, während andererseits spätere Erscheinungen Früchte der vorhergehenden Entwicklung sind. Auch außerhalb der dänischen Grenzen liegende Länder sind in den Bereich der Untersuchung gezogen, um zu ergänzen, was altdänische Quellen nicht oder nur unvollständig enthalten. Zu solchen Ergänzungen eigneten sich vorzüglich Norwegen, Schweden und Norddeutschland.

Dänische, norwegische und schwedische Quellenwerke sind in Deutschland weniger bekannt. Was sie über das Mittelalter berichten, dürfte darum für die meisten deutschen Leser neu und von besonderem Interesse sein.

Für manche Partien der Schrift standen wenige oder gar keine Vorarbeiten zu Gebote, und auch sonst hatte sie mit nicht unerheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Sie will daher nur als Versuch angesehen werden und macht auch, der Natur der Sache gemäß, auf Vollständigkeit keinen Anspruch.

St. Andreas-Collegium bei Charlottenlund (Dänemark), 1894.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Dritter Theil.

Die Religion im öffentlichen Leben des Mittelalters.

Einleitung.

Die kirchlichen und politischen Verhältnisse Dänemarks bei der Einführung der Reformation.

Als noch die katholische Kirche die skandinavischen Reiche beherrschte, standen, wie wir nachweisen werden, die Grundsätze des übernatürlichen Glaubens unablässig vor der Seele des Einzelnen, sie spornten ihn zu allem Guten an und schreckten ihn, wenn auch nicht selten vergeblich, von Unrecht und Bösem ab. Die Religion beseelte das Familienleben; sie lag den meisten Einrichtungen des communalen Lebens zu Grunde; sie machte ihren Einfluß auch im Staatsleben geltend. Mit Recht sagt darum C. F. Allen:

„Die Kirche breitete (beim Ausgang des Mittelalters in den drei skandinavischen Reichen) ihre Fittiche aus über das ganze Leben, das öffentliche sowohl wie das private, und verlieh ihm ein eigenes Gepräge. . ." „Keiner konnte sich ihrem steten und immer nahen Einfluß entziehen. Ein guter Katholik wollte dies auch nicht. . ." „In der innigen und vertraulichen Verbindung zwischen Kirche und Leben, die ineinander verschlungen ein Ganzes bildeten, lag etwas sehr Schönes und Gutes." [1]

Wenn aber der Einfluß der Religion noch am Ende des Mittelalters so bedeutend war, wie konnten dann ganze Reiche sich von der Kirche, der Vermittlerin dieser Religiosität, lossagen? Die menschlichen Leidenschaften haben Schatten in das Werk Gottes, in die von ihm gestiftete Kirche hineingeworfen, haben das vom Erlöser geschaffene Lichtbild für viele verdunkelt. Darum haben weite Kreise die Wahrheit verkannt, welche zwar Gott offenbart und in seiner unfehlbaren Kirche hinterlegt hat, aber durch Menschen den Menschen übermittelt.

In Dänemark wollte die Mehrzahl derjenigen, welche sich anfangs der Neuerung anschlossen, durch diesen Schritt ihre materielle Lage verbessern.

[1] *Allen*, De tre nordiske Rigers Historie 1497—1536 (Kjöbenh. 1864—1872) IV, 1, S. 216 f.

Sie waren Zeugen der in den Nachbarländern vor sich gehenden Umwälzungen, fanden darin eine Versuchung zu gleichem Verhalten und unterlagen derselben. Der Einführung des Protestantismus in Dänemark geht ein Interessenkampf zur Seite, wie er verwickelter kaum denkbar ist [1].

Zum „vollständigen Bruch mit der Vorzeit, zum Abschwenken um 90 Grad von dem bisherigen historischen Entwicklungsgange eines halben Jahrtausends" [2] führte besonders der Umstand, daß das Volk reichlich Grund zur Unzufriedenheit hatte, die es zu Neuerungen auch auf religiösem Gebiete geneigt machen mußte.

Die Leitung der Reichsangelegenheiten durch Stände hatte längst aufgehört. Die Könige unterhandelten nur noch mit dem Reichsrathe, der aus den Bischöfen, dem Cistercienserabt von Sorö, dem Johanniterprior von Antvorskov und weltlichen Mitgliedern des höchsten Adels bestand. Bürger und Bauern waren von allen Berathungen so vollständig ausgeschlossen, daß Christian III. sich 1536 vor den Deputirten der einzelnen Kreise entschuldigte, als er sie berufen hatte, um in Kopenhagen die Lossagung von den Bischöfen aussprechen zu lassen.

Das Gerichtsverfahren war vollständig abgeändert worden. Bis dahin hatten Männer aus dem Volke den Gerichtshof gebildet; in vielen Fällen hatte es genügt, wenn der Angeklagte die erforderliche Anzahl von Zeugen dafür beibrachte, daß er bei der Betheuerung seiner Unschuld Glauben verdiene. Christian II. ließ dagegen die meisten Angelegenheiten durch seine Schultheißen und Schreiber untersuchen und entscheiden. Das Gerichtsverfahren mag dadurch gewonnen haben; das Volk aber grollte, daß seine Theilnahme an den Entscheidungen verringert, ja ganz aufgehoben war.

Dazu kamen fast ununterbrochene Kriege, deren Kosten die Bürger und Bauern mit Blut- und Geldsteuer zu bestreiten hatten. Die Kalmarer Union sollte die drei skandinavischen Reiche unter einem Könige einigen; aber schon die Wahl oder Anerkennung des gewählten Königs

[1] Es hat in diesem Jahrhundert wohl kaum einen dänischen Historiker von Ruf gegeben, welcher nicht bei Besprechung der Reformationswirren auf die unedeln Motive hingewiesen hätte, die mitgewirkt haben, dem Protestantismus den Sieg zu verschaffen. Abgesehen von den späterhin öfters zu citirenden Verfassern, seien hier nur einige gewiß nicht katholisirende Geschichtschreiber namhaft gemacht: *F. Münter*, Den danske Reformationshistorie II, 3 ff.; *Rohmann*, Reformationens Indförelse i Danmark S. 125 ff. 220 ff.; besonders *Vedel Simonsen*, Bidrag til Odense Byes aeldre Historie II, Haefte 2, Vorrede S. III f.

[2] *Paludan-Müller*, De förste Konger af den oldenborgske Slaegt S. 625.

war dadurch in Frage gestellt, daß Schweden und Norwegen ihr freies Wahlrecht behielten. Wenn die Oberhoheit des von den Dänen gewählten Königs endlich auch von den beiden andern Reichen anerkannt war, konnte es nimmermehr die Billigung jener Länder finden, daß die Könige sie nicht als gleichberechtigt mit Dänemark betrachteten [1]. Den Schweden und Norwegern wurden dänische Lehensmänner und Vögte in großer Zahl vorgesetzt, die überdies oft zu berechtigten Klagen Anlaß gaben. Solche „Jüten" wurden Veranlassung zu immer neuem Aufruhr und zu ewigen Fehden, besonders mit Schweden. Ferner bot das Verhältniß zu Schleswig und Holstein reichen Anlaß zu Reibereien, zumal nachdem die Königin Dorothea, Gemahlin Christians I. [2], durchgesetzt hatte, daß ihr jüngerer Sohn Friedrich mit bedeutenden Theilen beider Herzogthümer belehnt wurde. So sehr war man der fortwährenden Kriege überdrüssig, daß hinter dem Rücken der Könige und Großen in den Grenzlandschaften die Bauern sich das gegenseitige Versprechen gaben, entweder gar nicht wider einander zu Felde zu ziehen oder einander möglichst wenig Schaden zuzufügen.

---

[1] Dänemarks König war am meisten geeignet, an der Spitze der drei Reiche zu stehen, weil Schoonen, Halland und Bleckingen, die reichsten Provinzen des heutigen Schweden, damals zu ihm gehörten und es auch andere Vorzüge vor Schweden und Norwegen voraushatte. Diese drei ebengenannten Provinzen bildeten die Erzdiöcese Lund. Die übrigen Diöcesen Dänemarks waren: Roskilde (Seeland), Odense (Fünen, Laaland und Falster), Ripen, Aarhus, Viborg und Börglum. Letztere umfaßte den nördlichsten Theil von Jütland, ermangelte aber eines Domkapitels. Zu Schweden gehörte damals Finnland; zu Norwegen die Faröer, Island und Grönland. Beim Ausbruch der Glaubensneuerung besaß Norwegen die verpfändeten Shetlandsinseln und die Orkneyinseln nur noch nominell. Noch weniger vermochte es seine alten Ansprüche auf mehrere Inseln der Irischen See geltend zu machen.

[2] Der oldenburgische Stamm kam 1448 zur Regierung in Dänemark. Von ihm kommen für unsere Schrift in Betracht:

Christian I.,
König von Dänemark 1448; anerkannt in Norwegen 1449; anerkannt in Schweden 1457; † 1481.

Johann (Hans) 1481—1513, König von Dänemark und Norwegen, zeitweise von Schweden.	Friedrich I., König von Dänemark und Norwegen 1523—1533. (Gustav Wasa wird König von Schweden.)
Christian II., König von Dänemark 1513; von 1520 an König der drei Reiche; vermählt mit Isabella (Elisabeth), Schwester Karls V., abgesetzt 1523, † 1559.	Christian III., allgemein anerkannt 1536; † 1559; Norwegen wird Provinz Dänemarks.

Die Hansa, in erster Reihe das mächtige Lübeck, suchte ihre Handelsprivilegien immer mehr zu erweitern zum Ruine des nordischen Bürgerstandes. Auch durch den Adel und die höhere Geistlichkeit sah sich der kleine Mann beeinträchtigt; durch die Privilegien dieser Stände wurde eine stets zunehmende Steuerlast auf seine Schultern gewälzt. Die städtischen Freiheiten wurden von König Johann und Christian II. stark beschnitten; setzte letzterer doch in alle Städte einen „Skultus“ (Schultheiß), welcher die Rechte des Königs eingreifender wahrte, als früher geschehen war.

Die Lage der Bauern wurde nach der Einführung des Protestantismus überaus bedauerlich und schlimm. Friedrich I. konnte die Erklärung abgeben, es gebe fast nur noch in Jütland freie Bauern. Von unfreien Bauern erlaubte dieser König den Adeligen nicht bloß die höchste Geldbuße von 40 Mark zu erheben, sondern er räumte ihnen auch, wie es in Schleswig und Holstein schon Sitte war, das Hals- und Bandrecht ein. Dadurch wurden sie Herren über Leben und Tod [1]. Schon Christian II. hatte für Seeland, Falster, Laaland und Möen „den schlimmen, unchristlichen Gebrauch“ verbieten müssen, „arme Bauern und Christenmenschen zu verkaufen wie das unvernünftige Vieh“. Oft wurden Bauern vermiethet; Ochsen wurden ihnen in den Stall gesetzt, welche sie für den Herrn zu mästen, und wenn sie fielen, zu ersetzen hatten [2].

Die Erbitterung, welche solches Gebaren erzeugte, wendete sich auch gegen die höhere Geistlichkeit, weil sie meistens aus den Reihen des Adels hervorging und jedenfalls zu den Großgrundbesitzern gehörte. Wenn Geistliche auch für ihre Person milde gegen die Bauern verfahren wollten, so wurde diese gute Absicht doch oft durch ihre Vögte vereitelt, über die bitter geklagt ward. Die Bischöfe konnten, wie eine Vertheidigungsschrift sagt, unter ihren vielen Dienern nicht immer nur gute haben. Kein Wunder, daß man gerne die Predigten der Neuerer gegen die Geistlichkeit hörte, um so mehr, da der Adel gewöhnlich die Bischofsstühle und Prälaturen

[1] Vgl. über die frühere Zeit unten S. 34. Als im Jahre 1527 der Reichstag beschloß, die Bauern sollten nunmehr die kirchlichen Strafgelder an ihre adeligen Herren zahlen, mußte beim Volke die Meinung entstehen, es seien jetzt nicht bloß die Einkünfte der Kirche, sondern die Kirche selbst an die weltlichen Großen ausgeliefert und dem empörenden Eigennutze unberufener Aussauger preisgegeben. Darum bezeichnet die Chronik von Skiby dieses Jahr als den Zeitpunkt, seit welchem ein großer Umschwung der Ideen zu Ungunsten der Kirche und im Zusammenhange damit eine große Ungebundenheit der Sitten eintraten. Monumenta historiae Danicae (Historiske Kildeskrifter) I, 69.

[2] *Kolderup-Rosenvinge,* Gamle danske Love S. 49. 54.

besetzte. Er suchte in den Besitz der Kirchengüter zu gelangen. Als die Glaubensneuerung eintrat, wurden nicht nur Legate von der Kirche zurückverlangt, sondern auch sogar kleinere Geschenke der Vorfahren, wie Kelche und andere Kirchengeräthe. „Junker wurden damals bessere Lutheraner als Luther selbst," weil „Gewinnsucht, jener unbotmäßige, glaubenslose Schalk, bei den Fürsten wie beim Adel überstark war und sie so viel vom Kirchengute nehmen hieß, als sie eben vermochten" [1]. Als das Kirchengut in Sicherheit gebracht war und es keine concurrirenden Prälaten mehr gab, hegte schon der erste lutherische Bischof den Verdacht gegen manche Adeligen, daß sie auf ihren Schlössern noch Messe lesen ließen. Etwas später sandten mehrere sogar ihre Söhne ins Ausland, daß sie bei den Jesuiten studirten [2].

Mehrere Bischöfe waren nur „erwählt" (electi), aber nicht vom Kapitel, sondern von den Königen, die sie den Domherren aufgedrängt hatten. Im Jahre 1526 setzte Friedrich I. auf dem Reichstage von Odense den Beschluß durch, die Bischöfe dürften nicht mehr in Rom ihre Bestätigung nachsuchen. Er selbst forderte für die Bestallung seiner electi sechsmal mehr, als die Gebühren in Rom betragen hatten. Sie mußten die Lutherischen frei predigen und Geistliche Ehen eingehen lassen. Daher konnte die Chronik von Skiby zwischen Bischöfen und Pseudobischöfen unterscheiden. Aber auch unter den geweihten und rechtmäßigen Bischöfen ließ einer der bessern sich ein Kloster „als Erbe und Eigenthum" übertragen. In einer langen Anklageschrift, welche Christian III. vor den Vertretern des Volkes verlesen ließ, wird behauptet, sie seien weder papistisch noch evangelisch gewesen.

Der erste der drei Könige, unter welchen die sogen. Reformation sich vollzog, Christian II., wollte auf den Ruinen der bisherigen Ordnung die absoluteste Monarchie errichten. Mit den 500 Opfern des Stockholmer Blutbades und den sich daran knüpfenden Hinrichtungen war der Anfang gemacht worden. In Dänemark und Norwegen sollte das blutige Werk fortgesetzt werden. So konnte der Karmeliter Paulus Heliä [3]

---

[1] *Hammerich-Nielsen*, Den kristne Kirkes Historie III (3. Aufl.), 70. 79. 153.

[2] In Norwegen wurden noch am Anfange des 17. Jahrhunderts mehrere Pfarrer denuncirt, sie seien „Jesuiten". Das konnte nur bedeuten, sie hielten nach Möglichkeit katholischen Gottesdienst. Die Verklagten flohen schleunigst aus dem Lande. Als 1624 die neuerrichtete Propaganda-Congregation Dominikaner und Jesuiten dorthin sandte, um etwa noch vorhandene oder eingewanderte Katholiken aufzufinden, meldete sich ein Domherr zur Beichte.

[3] Vgl. über ihn L. Schmitt, Der Karmeliter Paulus Heliä (60. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg 1893). Fast alle religiösen und

seinen Gegnern einige Jahre später die Frage entgegenschleudern, ob sie denn nicht die Briefe gesehen hätten, welche für Kopenhagen und für Bergen eine gleiche Einladung und ein gleiches Hinschlachten der Reichsräthe anordneten. Weil der König nach Macchiavellis Recept die Ausrottung des ihm vielfach ergebenen Episkopates plante, mußte er im Protestantismus einen natürlichen Bundesgenossen erblicken. Ihn hat er darum zu fördern gesucht. Indessen wurden seine Reformationsgelüste vereitelt. Sie endeten mit der Flucht aus dem Lande, welches er neun Jahre später als Gefangener wiedersah.

Die übrig gebliebenen dänischen Reichsräthe geistlichen und weltlichen Standes wählten 1523 seinen Oheim Friedrich I. von Schleswig-Holstein-Gottorp zum Könige. Der neue Herrscher hatte schon vorher der Neuerung Vorschub geleistet, war aber trotzdem kein Protestant, ebensowenig wie Christian II. bei seiner Vertreibung es gewesen war. Er wird geschildert als ein Mann, „dem es wahrscheinlich ebenso erging wie vielen seiner Zeitgenossen, so daß ein buntes Gemisch von Neuem und Altem in seinem Kopfe hin und her wogte". Weil aber alle Wähler, die Bischöfe wie die weltlichen Reichsräthe, noch den Protestantismus verabscheuten, ließen sie ihn im zweiten Artikel seiner „Handfeste" „auf seine fürstliche Ehre, seinen christlichen Glauben und mit königlichem Eide" schwören:

„Item wollen und werden wir niemals einem Ketzer, Luthers Discipel oder anderen, gestatten, zu predigen oder zu lehren, heimlich oder offen, wider Gott im Himmel, den Glauben der heiligen Kirche, den heiligsten Vater, den Papst, oder die römische Kirche; wo solche aber in unserem Reiche befunden werden, wollen wir und werden wir sie an ihrem Leibe und ihrem Gute strafen lassen." [1]

Da Friedrich I. weder Kraft noch Lust verspürte, wie sein Neffe und Vorgänger die halbe Welt und ihre Ordnung gegen sich in die Schranken zu fordern, verbündete er sich mit Lübeck und mit dem dänischen Adel. Letzterem bewilligte er ungewohnte Befugnisse auf Kosten der Kirche. 1526 schienen alle Versuche Christians II., die Rückkehr auf den Thron zu erzwingen, endgiltig gescheitert, und Friedrich erachtete sich nicht länger durch seinen Eid gebunden. Er gab seine Tochter dem gewesenen Hoch-

---

socialen Einrichtungen und Zustände seiner Zeit zieht Heliä in den Bereich seiner Besprechung. Scharf, bisweilen bitter im Urtheil, erscheint er doch durchaus glaubwürdig. Er „hat niemals mit Vorbedacht die Geschichte verfälschen wollen, oder gegen besseres Wissen etwas anderes gesagt, als was er im Augenblicke für wahr hielt". *A. Heise*, Lektor Povl Helgesens historiske Optegnelsesbog, saedvanlig kaldet Skibykröniken, S. 16.

[1] *Paludan-Müller* l. c. S. 513. 520.

meister Albrecht von Preußen zur Gemahlin, machte den ungestümen Vorkämpfer der dänischen Protestanten jener Periode, Hans Tausen, zu seinem Hofkaplan und ermöglichte ihm nebst seinen Genossen das Predigen der Irrlehre. Jeder Reichstag brachte der Kirche neue Vergewaltigung. Als Friedrich 1533 starb, waren von Viborg und Malmö aus weite Kreise für die neue Lehre gewonnen.

Während des folgenden Interregnums brach ein Bauernkrieg in Jütland aus. Eine unnatürliche Parteigruppirung veranlaßte den Reichsrath, den bis dahin wenig genehmen Christian III. ins Land zu rufen. Sein Feldherr Johann Rantzau bezwang zunächst die Bauern und soll 5000 hingerichtet haben. Dann wurde im Jahre 1536 Kopenhagen den angeblichen Parteigängern des gefangen gehaltenen Christian II. abgenommen. Dort war eine der ersten Handlungen des neuen Königs, daß er, wie Peine, der Admiral des Herzogs von Preußen, berichtete, „die Bischöfe beim Kopfe faßte". Die katholisch gesinnten Reichsräthe, welche Albrecht von Mecklenburg als Geiseln in seinem Lande zurückgehalten hatte, wurden zwar zurückgerufen, von dem Reichstage aber ferngehalten, ja dieser sprach die Absetzung der festgenommenen Bischöfe aus. Nun wurden sorgfältig auserwählte Vertreter der einzelnen Landeskreise nach Kopenhagen geladen, welche auf dem Gammeltorv (Altenmarkt) durch ihren Zuruf die Absetzung der Bischöfe bestätigten.

Aus Deutschland kam Bugenhagen und weihte für jedes der bisherigen Bisthümer „Superattendenten", welche im Munde des Volkes zu „Bischöfen" wurden. Dieses fuhr auch fort, die Prediger „Priester" (Praester) zu nennen. Vom Aeußern des katholischen Cultus ward so viel beibehalten, als mit der neuen Ordnung der Dinge verträglich war. Die neu eingerichtete Liturgie wird noch heute Hochmesse (Höimesse) genannt. Albe, Casel und Chorkappe sind noch jetzt gebräuchlich. Die Bischöfe wurden gegen das Versprechen, der neuen Lehre sich nicht widersetzen und keine Jurisdiction ausüben zu wollen, mit Kirchengütern abgefunden. Aehnliches geschah mit den Domkapiteln. Die Klöster[1] wurden auf wenige reducirt. Den übriggebliebenen wies man alle dem alten

[1] Die wichtigsten Klöster gehörten den Franziskanern, Karmelitern, Dominikanern und dem krankenpflegenden Orden vom Heiligen Geiste. Neben ihnen bestanden Cistercienser, Benediktiner, Johanniter, Antoniter, zwei große Birgittinerabteien und eine Anzahl von Frauenklöstern. Es wird darüber gestritten, ob das Kloster Mariefred im Norden von Jütland dem Orden der Birgittiner oder einem andern zugehörte.

Glauben treubleibenden Insassen der aufgehobenen zu. Doch sollten Adelige, die mit solchen Klöstern belehnt wurden, für ein kärgliches Auskommen derselben, wenigstens der Frauenklöster, sorgen.

Wie sich die Einzelnen mit diesen Verboten und neuen Anordnungen, besonders betreffs der canonischen Tagzeiten, abfanden, wenn sie katholisch verbleiben wollten, läßt sich nicht klarstellen. Sicher ist nur, daß Peter Palladius, der erste lutherische „Bischof" Seelands[1], die Pfarrer genau beobachtete, damit sie nicht katholischen Gottesdienst hielten und das Sacrament der Buße in katholischer Weise verwalteten. Darum forderte er die Gemeindemitglieder auf, sich offen über ihre Pfarrer auszusprechen. Die der katholischen Religion treugebliebenen Priester und Mönche nennt Palladius Diebe, welche dem Volke einen Theil des Sacramentes (den Kelch) gestohlen hätten. Er sagt, man habe sie mit Recht aus dem Lande gejagt oder aufgehängt[2]. Manche Geistliche verläugneten ihren katholischen Glauben nicht direct, suchten aber in den neuen Zustand der Dinge sich so gut zu schicken, als es eben ging. Einzelne lebten nach Verzicht auf ihre Pfründen in der Verborgenheit. Den Mönchen und Domherren wurden von der Regierung für das Absingen der Horen Verordnungen gegeben. Die meisten Pfarrer scheinen nach 1536 begonnen zu haben, die neue Lehre zu predigen. So war Dänemark durch List und Gewalt losgetrennt von der Kirche.

---

[1] Ueber die Persönlichkeit und das Wirken des Palladius vgl. Hist.-polit. Bl. LXXXI, 17 ff. 81 ff. (Peter Palladius. Ein Zeitbild aus der dänischen Reformationsgeschichte.) Ebendaselbst S. 260 ff. 426 ff. (Peter Palladius und sein Visitationsbuch.) In den Jahren 1540 bis 1544 zog Palladius in allen Pfarren Seelands umher, um die mit der neuen Ordnung unvereinbaren katholischen Gebräuche abzustellen. Diejenigen, welche nach seiner und Bugenhagens Meinung beibehalten werden konnten, wollte er auch für die Folge empfehlen. Was er bei diesen Visitationen vorzubringen gedachte, hat er in ein Visitationsbuch (Visitatzbog) eingetragen, das in diesem Jahrhundert von Weeke wieder aufgefunden wurde. Dasselbe gibt reichen Aufschluß über die religiösen Zustände und Anschauungen der unmittelbar voraufgehenden Zeit. Wir haben übrigens dessen Auslassungen mit Vorsicht aufzunehmen, da Palladius stark auf die Gutmüthigkeit der Bauern speculirt. Widerspruch hatte er nicht zu befürchten, da er im Auftrage Christians III. auftrat und der Amtmann an seiner Seite stand. Uebrigens erscheint er in seinem Visitatzbog als ein wahrer Volksredner nach Art Luthers, als dessen bevorzugten Schüler er sich ausgibt.

[2] Visitatzbog (Ausgabe von Svend Grundtvig) S. 43.

Erster Theil.
Die Religiosität der Einzelnen.

Erstes Kapitel.
Der Geist des Glaubens.

1. Im norwegischen, am Schlusse des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts verfaßten *Speculum regale* unterrichtet ein Vater seinen Sohn über das Benehmen bei Hofe. Er beginnt mit den Worten:

„Beweggrund und Ursprung für dein Verhalten soll sein, niemals deinen Sinn ohne Ehrerbietung und Furcht vor Gott zu lassen. Liebe Gott über alles; liebe auch die rechte Weisheit. Gewöhne dich, gerecht, billig und maßvoll zu sein bei allem. Erinnere dich stets an dein Ende und sei, so viel du kannst, auf deiner Hut vor dem Laster. . . Alle andern Geschöpfe wurden (gebildet), um den Menschen zum Unterhalt und zur Freude zu dienen; der Mensch selbst aber wurde erschaffen, um die Schönheit dieser irdischen, sowie, falls er das Ziel erreicht, wofür er geschaffen ist, auch die der andern Welt zu genießen. . . Gott allein sollst du über deinen Herrn (den König) lieben, aber keinen andern Menschen." [1]

Das sind die Lehren und Grundsätze des katholischen Glaubens, der das ganze Zeitalter beherrschte. Sie mußten im Leben die schönsten Früchte zeitigen und brachten sie wirklich hervor. Dies beweisen unter anderem schon die zahlreichen Schenkungsurkunden. Die Männer, welche sie schrieben, wußten, wofür Gott sie auf die Erde gesetzt habe. Gott zulieb und zu seiner Ehre wollen die Geber eine Kirche, ein Kloster, ein Spital oder eine fromme Stiftung mit einem Hofe, einem Walde, einem Stücke Land bedenken. In den Testamenten empfahl man fast stets seine „arme" Seele seinem Schöpfer, ordnete man Gottesdienst und Gebete für dieselbe an. Um Gottes und besonders um des Todes Christi und seiner schweren

[1] Ausgabe von Halfdan Einersen S. 354 ff.

Pein willen bat man um Verlängerung des Lebens oder wenigstens um eine Frist vor dem Sterben[1].

Laut einem Actenstück der elsässischen Abtei Murbach erhielten im 10. Jahrhundert Leibeigene die Freiheit „im Namen Christi, in der Ueberzeugung, daß der Herr diejenigen von ihren Sünden befreien werde, welche andern die Freiheit geben, und daß er ihnen als Entgelt die Gnade des ewigen Lebens schenken werde"[2]. In Dänemark geschah die Freigabe oftmals in oder vor der Kirche.

In Schweden, besonders auf Gotland, hat sich beim Eintritte ins Haus der alte Gruß: „Gottes Friede!" auf dem Lande bis in die Neuzeit erhalten. Die Zeit, während welcher aller Streit ruhen sollte, wurde in Deutschland Treuga Dei, in Dänemark „die heilige Zeit" (Helg), in Schweden „Gottesfeier" oder „Gottesfrieden" genannt. Vom Acker stehlen hieß sogar in den schwedischen Gesetzen: „Gottes Schloß erbrechen"[3].

An Gott erinnerten zahlreiche Bilder auf den Altären und an den Wänden der Kirche, an Straßen und Wegen. Von der Wand der eigenen Stube redeten sie zum Bewohner; oft trug man sie bei sich, um durch ihren Anblick zum Guten angespornt zu werden. „Ohne Bilder war nichts denkbar. Sie gestalteten Straßen und Kirchenmauer dem Armen zur Predigt."[4]

---

[1] So schenkte der hl. Johannes Gualbertus des sterbenden Erlösers wegen am Karfreitag dem Mörder seines Bruders das Leben. Ein anderes Beispiel bietet Ritter Oluf Nielsen in Bergen (Stimmen aus Maria-Laach XXXIX, 39 f.). Im Jahre 1462 erklärte Winalt Clausen vor dem Bischofe von Aarhus, daß Bürgermeister und Rath dieser Stadt ihm das verwirkte Leben geschenkt hätten „um Gottes willen" (*Hübertz,* Actstykker vedkommende Staden og Stiftet Aarhus I, 23).

[2] Cetty, Die altelsässische Familie S. 138.

[3] Geijer, Geschichte Schwedens I, 273.

[4] Buchwald, Deutsches Gesellschaftsleben im endenden Mittelalter I, 2. — Im „Wälschen Gast" heißt es um 1216:

„Der pfaffe sehe die schrift an,
so sol der ungelerte man
die bilder sehen, sit (da) ihm nit
die schrift zerkennen geschiht."

(Falk, Sterbebüchlein S. 2.) Als Protestant veröffentlichte Christiern Pedersen „eine kleine Schrift über den Tod und das Leiden unseres Herrn und über Bilder". Er betont darin auf das entschiedenste den Nutzen der Bilder für das Volk, besonders für junge Leute, und empfiehlt den Laien, in ihre Stuben Historien aus dem Alten und Neuen Testament mit Sinnsprüchen malen zu lassen, um dadurch zur Nachahmung Christi angeeifert zu werden und der Sünde abzusterben. Sie sollten auch Bilder in Bücher malen lassen, die man alsdann Volksbibeln (Armen-

Den gewonnenen Eindrücken konnten alle sich um so ungehinderter überlassen, als sie denselben Glauben bekannten und dasselbe Ziel verfolgten. Die Menschenfurcht war gering. Warnt doch Christiern Pedersen sogar, in den Kirchen die Privatdevotion nicht in einer Weise zu pflegen, daß andere dadurch in ihrer Andacht gestört würden. Man scheute sich nicht, die Abzeichen eines büßenden Pilgers zu tragen oder öffentlich Buße zu thun[1].

2. Lanzkranna in Wien klagt freilich in der „Hymelstrasz", daß die Menschen für irdische Dinge weit mehr Sorge und Aufmerksamkeit zeigten als für himmlische[2]. So mag man auch in Dänemark geklagt haben, aber das schließt nicht aus, daß jene Furcht vor Gott und seinem gerechten Gerichte herrschte, welche nach dem Worte der Schrift der Anfang aller Weisheit ist. Als infolge der Neuerung Ungebundenheit mehr und mehr um sich griff, mahnte Paulus Heliä den dänischen Reichsrath und Adel:

„Waren wir vorher nicht so gottesfürchtig, wie christliche und treue Liebe forderte, so fürchteten wir uns doch vor Leiden und Strafen, welche sowohl Gott wie die Menschen über Sünde und Uebertretung verhängen. Daraufhin haben manche, wenn auch nicht viel Gutes gethan, doch viel Böses unterlassen." Er fügt bei, unter diesem neuen Handel habe man aufgehört, Gott zu fürchten. Man hüte sich noch vor Raub und Mord, Verrätherei und Diebstahl, weil das Gesetz diese Vergehen in den meisten Fällen mit Schwert und Büttel strafe[3].

In Westfalen schrieb am Ende des 15. Jahrhunderts der Karthäuser Rolewinck:

„Laßt uns doch bestrebt sein, den von unsern Voreltern bis auf den heutigen Tag uns überkommenen Ruf in Gottesfurcht und Einfalt des Herzens auf die

---

bibeln) nenne. Wenn auch jetzt manche sagten, es sei nicht gut, Bilder zu haben, so sei dies doch zuträglicher, als wenn man, früh wie spät, das Volk lehre, ihm predige, zu ihm rede und es unterrichte (Danske Skrifter IV, 161 f. Vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I. Bd., 2. Buch, 3. Abschn. Sotzmann in Raumers Histor. Taschenbuch. Neue Folge II, 550).

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII, 543, Anm. 1. — Der fromme Dichter Michael von Odense erwiderte auf die Frage, ob man den Rosenkranz um seine Hand gewunden, am Gürtel oder überhaupt offen vor aller Augen tragen solle:

Alanus sagt: Das kann recht wohl geschehen,
Du sollst ihn nur tragen, daß alle ihn sehen;
Du brauchst da nichts zu bergen.
Laß alle sehen, daß du trägst dieses Band,
Am Hals, am Gürtel oder um deine Hand.

(*Chr. Molbech,* Herr Michaels tre danske Rimvaerker fra A. 1496, S. 112.) Nikolaus Palladius sagt 1557, in einigen Pfarren Schonens trügen noch immer alle Männer und Frauen den Rosenkranz (Stimmen aus Maria-Laach XLI, 186).

[2] Hist.-polit. Blätter CVIII, 211. [3] Formaning Bl. 32 verso.

Nachkommen fortzupflanzen.“ In einer andern Schrift bittet er die Pfarrer, nicht nachzulassen, vor allen den Landbewohnern die Gottesfurcht einzuschärfen [1]. In Predigten und Homilien und bei jeder passenden Gelegenheit wurde sie empfohlen. So sagte Kaiser Maximilian I. seinen Reisigen und Fußknechten: „Bin ich jetzt euer Herr, so ist doch die Herrschaft Gottes und nicht mein... Fürchtet Gott...“ [2] Auch das *Speculum regale* beginnt mit der Aufforderung: „Liebe Gott von deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Macht und deinem ganzen Vermögen. Gott soll man also lieben über alles, ihn fürchten jedesmal, wenn man Lust zu bösen Dingen verspürt; die böse Begierde soll man fahren lassen Gottes wegen, wenn man auch sonst der Menschen wegen sich erdreisten möchte, an ihr festzuhalten. . . Das ist der Anfang und das A B C alles Guten.“ [3]

Sechzig bis achtzig Jahre später schrieb König Magnus Lagabätr in seine *Hirdskraa* (Hofordnung): „Der Anfang alles Guten ist, Gott über alle Dinge zu lieben und niemals ohne seine Furcht und seine Liebe zu sein, ob du nun in Trauer oder Freude seiest. Laß niemals etwas dir so lieb sein wie den Willen deines Schöpfers. Handle so, wie er dich besonders antreibt und wie du ihm in deinem Dienste am besten gefallen wirst.“ [4]

Derselbe Geist des Glaubens führte dazu, in allen Vorkommnissen der Vergangenheit und Gegenwart das Walten der Vorsehung zu erkennen. Gestaltete ein Brand sich bei der Strohbedachung der Häuser und den mangelhaften Löschgeräthen zur Katastrophe, dann erkannte man darin doch noch eine Strafe Gottes. So berichtet die Skibysche Chronik, es sei die Ueberzeugung des Volkes gewesen, Veile am gleichnamigen Fjord sei 1524 wegen schuldbaren Würfelspiels einquartierter Reiter eingeäschert worden [5]. Auch als 1529 Viborg in Flammen aufging, erklärten die Katholiken mit Jens Andersen, Bischof von Odense, dies als Strafe Gottes, weil in jener Stadt so viele vom katholischen Glauben abgefallen seien. Der lutherische Reformator Tausen und seine Anhänger behaupteten dagegen, es sei eine Strafe dafür, daß in Viborg noch nicht alle das Wort Gottes angenommen hätten. Die Gegenrede ging also auf die altgewohnten Anschauungen ein. Peter Palladius klagte noch 1540:

„Die neue Lehre soll schuld an den schlechten Zeiten sein, und damit wollen viele ihre Heuchelei und Schalkheit beschönigen und das einfältige Volk verleiten, sich ihrem Pfarrer zu widersetzen. (Sie sagen:) ‚Ja, seitdem wir unterließen, zu fasten und zu den Heiligen zu beten, seit wir die Mönche nicht mehr leiden mochten, erging es uns nimmer wohl.‘“ [6]

---

[1] De regimine rusticorum (Editio quarta, Colon., Iodocus Kalkovius, 1643) p. 4 sq. [2] Janssen a. a. O. I. Bd., 4. Buch, 3. Abschn.

[3] Speculum regale (Ausgabe von Halfdan Einersen) p. 15.

[4] Hirdskraa Kap. 28.

[5] Monumenta Historiae Danicae (Historiske Kildeskrifter) I, 59 sq.

[6] Visitatzbog S. 56.

Auch Paulus Heliä war geneigt, den unwürdigen Lebenswandel mancher Geistlichen und das Hereinbrechen der Reformation den Sünden des ganzen Volkes zuzuschreiben. Er zählt eine Reihe von Sünden auf, deren die angeredeten Reichsräthe und Adeligen sich schuldig machten, und fährt dann fort:

„Wenn wir mit gründlichem Nachdenken diese und manche andere Sünden erwägen, welche heutzutage offenkundig, Schrift und Vernunft, Einfalt und jeder christlichen Liebe zuwider, bei allen herrschen, dann werden wir die Schuld dafür bei uns selber und im eigenen Heim finden. Das bedarf weit mehr einer guten Reformation — uns zu Nutz und Frommen —, als irgend ein anderer Uebelstand, der jetzt beim gemeinen Clerus gefunden wird, besonders deshalb, weil ihre Fehler durch unsere Sünden verschuldet sind. Derselbe Gott, welcher die Sünden der ganzen Welt mit Tyrannei, Vergewaltigung und Macht, Beschwerung und Bedrückung züchtigt, bestraft auch unser böses Verschulden mit unwissenden und untauglichen Priestern. Sehen wir schlechte Fürsten, unchristliche Herrschaft, unmilde Vögte, geizige Bischöfe, unwissende Priester und andere gottlose Cleriker, dann erblicken wir (darin) die gebührende Strafe für unsere eigenen Sünden." [1]

Zweites Kapitel.

Das Gebetsleben.

1. Sahen wir im ersten Kapitel, wie der Glaube herrschte, so werden wir in diesem zeigen, wie er den Einzelnen bewog, in vertrauensvollem Gebete zu Gott und den Heiligen seine Zuflucht zu nehmen. Ein unverdächtiger Zeuge, der Reformator Tausen, rechnet zu dem verhaßten papistischen Leben „vieles und langes Beten und Singen" [2]. Paulus Heliä aber klagt in seinem Ermahnungsschreiben:

„Seitdem einige die Ceremonien, ein Zeichen der Frömmigkeit, obgleich in sich selber noch keine Frömmigkeit, abgeschafft haben, wird von den Menschen ein sehr gottentfremdetes Leben geführt. Seitdem Chorgebet, Tagzeiten und Gebete überhaupt verachtet werden, findet man viele, welche gar nicht mehr beten, und seitdem das Gebet zu den Heiligen verspottet und verachtet wird, gibt es viele, welche weder zu Gott noch zu den Heiligen mehr beten." [3]

---

[1] Formaning Bl. 49 f. In Deutschland war besonders der eifrig katholische Herzog Georg von Sachsen in edler Demuth von dem Gedanken durchdrungen, die religiöse Umwälzung des 16. Jahrhunderts sei eine Strafe Gottes für „unsere" Sünden. Vgl. Janssen a. a. O. II. Bd., 2. Buch, 8. Abschn., und 3. Buch, 3. Abschn.

[2] Tavsens Smaaskrifter (herausgeg. von Holger Rördam) S. 139. Vgl. über Tausen: Schmitt, Paulus Heliä (60. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach) S. 36 f.

[3] Formaning Bl. 30 f.

Das stimmt mit der erwähnten Meinung des Volkes überein, welches glaubte, der Grund seines Unglücks stamme daher, daß es nicht mehr so viel bete, wie in katholischer Zeit. Der protestantisch gewordene Christiern Pedersen versicherte dagegen, ein guter Christ habe genug gebetet, wenn er täglich mit Andacht ein Vaterunser spreche. Lange Gebete seien durchaus nicht nothwendig, ebensowenig Messe hören und häufig in die Kirche gehen, um daselbst viele Rosenkränze zu beten und sonstige Andachtsübungen zu verrichten[1].

In katholischer Zeit unternahm man Wallfahrten und sandte man andere, um an besonders begnadigten Orten seine Anliegen vorzubringen. Allerorts wurden Bittgänge veranstaltet. Die Concilien ermahnten, sie im Geiste der Demuth vorzunehmen und Uebungen der Buße damit zu verbinden. Sogar Kaiser, Könige und ihre Gemahlinnen wohnten denselben barfuß bei in der Kreuzwoche, an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt oder in besondern Nothfällen[2].

Bestimmungen über diese Bittgänge treffen die Synodalbeschlüsse des Bischofs Lago Urne von Roeskilde. Erzbischof Birger von Lund erneuerte ältere Provinzialstatuten, denen gemäß die Pfarrer, wenn der Ausfall der Ernte in Frage gestellt war, mit der Veranstaltung weiterer Prozessionen nicht warten sollten, bis der Befehl dazu von der bischöflichen Behörde eingetroffen sei[3]. In Schweden fand neben den Bittgängen vor Christi Himmelfahrt, auch am Vorabend vor Johannes Baptista ein Flurumgang unter Gebet statt[4]. Die noch heute üblichen

---

[1] *Chr. Pedersen*, Danske Skrifter IV, 215. 435 f. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLI, 184. Christiern Pedersen war unter Erzbischof Birger von Lund Canonicus am dortigen Dome geworden. Als er sich 1513—1514 in Paris aufhielt, um den Druck von Missalien, Brevieren und ähnlichen Schriften zu besorgen, ließ er auch dänische Homilien und Predigten drucken. Sie bilden mit einem „Tagzeitbuch“ und einem zweitheiligen Meßbuche die beiden ersten Bände der von C. J. Brandt besorgten Ausgabe seiner Dänischen Schriften, sind in katholischem Geiste verfaßt und zeichnen sich durch Innigkeit und Frömmigkeit aus. Als nach der Hinrichtung Dietrich Slaghecks Christian II. dem Johannes von Weeze (a Wetza oder a Vesa) die Leitung der Erzdiöcese übertrug, wurde Pedersen dessen Kanzler. Dies führte ihn schließlich in die Verbannung und nach Wittenberg, wo er von Luther für die neue Lehre gewonnen wurde. Er war fürderhin entschieden Protestant, ohne indes in die wüsten Schimpfereien der meisten sogenannten Reformatoren einzustimmen, und starb hochbetagt als lutherischer Pfarrer.

[2] H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus S. 46 ff. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLI, 14 f. — Auf den großen Besitzungen des Erzbischofs von Mainz bei Erfurt mußte jeder grundhörige Bauer unter Strafe von 5 Schillingen den Flurumgang mitmachen. Auch ihre Söhne sollten daran theilnehmen. Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 1. Abschn.

[3] *Olaus Magnus*, Historia de gentib. septentrion. (Romae 1555) lib. 13, cap. 4.

[4] Pfannenschmid a. a. O. S. 59.

Collecten für Sonnenschein oder Regen wurden bereits im Mittelalter nach Bedarf in die Meßgebete eingelegt.

In Dänemark muß die Betheiligung an diesen Prozessionen eine sehr rege gewesen sein; denn Palladius glaubte mit besonderer Schärfe wider dieselben zu Felde ziehen zu müssen.

Für die erhaltenen Wohlthaten dankte man besonders am Erntefeste. In Dänemark wird ein solches noch in unserer Zeit allgemein, sogar in Kopenhagen, gefeiert. „Die feierlichen Dankvotivmessen mit Rücksicht auf die vollendete Ernte sind die ältesten Formen für die kirchliche Erntedankfeier." Oft war mit denselben das Absingen des Tedeums verbunden[1]. Für die Abhaltung des Erntefestes war meistens das Fest des hl. Michael bestimmt. In England und in einzelnen Gegenden des Continents wurde es am 1. August gefeiert[2]. Am 15. August, dem Feste Mariä Himmelfahrt, pflegte man ebensowohl dem Himmel für die gewährten Früchte zu danken, als auch die Himmelskönigin durch Darbringung von Blumen und wohlriechenden Kräutern zu ehren. Häufig waren auch Spenden von Almosen beim Erntefest und bei andern freudigen Ereignissen. Bleibende Stiftungen zum Danke für erhaltene Wohlthaten waren nicht selten[3].

2. Man muß in einem katholischen und in einem protestantischen Lande gelebt und Vergleiche angestellt haben, um zu verstehen, wieviel die Kirche zur Pflege des Gebetes that und thut, wie leicht, ja selbstverständlich sie seit Jahrhunderten dem Katholiken sein Gebetsleben gemacht hat. Auf ihre Anordnung hin wurde dieser als Kind bald nach der Geburt dem mystischen Leibe Christi durch das Bad der Wiedergeburt einverleibt. Seine Seele wurde im Bußsacrament immer wieder reingewaschen von den Fehlern, die unter den Begebnissen der irdischen Laufbahn sich an dieselbe heften, wurde gestärkt mit dem Leibe des Erlösers. Durch das Sacrament der Firmung wurde der Christ gestählt, um als Streiter Christi, im unerschütterlichen Glauben die ewige Krone zu erlangen. Die Kirche segnete den Lebensbund zwischen Mann und Weib. Sie verließ den irdischen Pilger mit ihren Sacramenten nicht, wenn er vor den Richterstuhl des ewigen Richters hintreten sollte, um

---

[1] Pfannenschmid a. a. O. S. 126.

[2] *Alban Butler*, The Lives of the Saints. Vol. VIII, 1. August. Some account of Lammas, or the Feast of the First-Fruits of Corn.

[3] Vgl. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege S. 368. 392. H. W. Riehl, Die deutsche Arbeit (3. Aufl.) S. 150 f.

Rechenschaft abzulegen [1]. So war der Empfang der Sacramente eine große Gebetsreihe, eine stete, dem Stifter der Kirche dargebrachte Huldigung. Er hatte vielerlei Gebet zur Voraussetzung und zur Folge.

Fast zu jeder Stunde des Tages hat die Kirche im Mittelalter durch Glockengeläute von den Thürmen herab auch das dänische Volk zum Gebete aufgefordert. Sie bot jedem in ihrem erhebenden Gottesdienst und bei allen ihren liturgischen Handlungen wirksame Veranlassung zum Beten. Darum machten ihr die Neuerer den Vorwurf, sie befehle, unabhängig von der jeweiligen Stimmung, zu beten [2].

3. Viele gedruckte, weitverbreitete Gebetbücher, Beichtbücher und Erbauungsschriften des Mittelalters setzen voraus, daß alle guten Katholiken täglich ihr Morgen- und Abendgebet andächtig verrichteten.

In den „Tageszeiten" des Christiern Pedersen beginnt die angehängte Gebetsammlung mit der Ueberschrift: „Dieses erste Gebet soll man am Morgen beten zu Ehren der heiligen Dreifaltigkeit." Ein kürzeres Gebet, welches als Abendgebet dienen konnte, folgt.

Ein 1508 in Leipzig gedrucktes, „sond'lich nutzlich und trostlich buchlen. Allen den. dy got forchten. vnd im gerne beheglich sein wolten", empfiehlt: „Uff den abent mag der mensche sprechen diszes gebethe. O herre Jesu Criste. vorgib und vorzeyhe mir armen sunder gnedigklich alles das, was ich heute disen tag gesundiget habe. mit gedancken. wortten. oder wercken." u. s. w. „So sich der mensche schlaffen legen wil, sal er sprechen": u. s. w. „So der mensche des morgens auffsteht sal er sich czeichen mit dem czeichen des heilgen creutzes und sprechen" .... „So sich der mensch anzeucht mag er sprechen" .... „So sich der mensche waschen wil mag er sprechen" .... [3]

Rolewinck verlangt, selbst die Bauern und geringen Leute sollen abends den Tag durchgehen, erforschen, wie sie denselben zugebracht hätten, und darauf für sich und ihre Familie die gewohnten Gebete sprechen. Der *Hortulus anime*, eines der Gebetbücher, vor denen später der gänzlich veränderte Christiern Pedersen warnte, bringt für den Abend unter anderen schönen Gebeten eine Formel der Reue, des Vorsatzes und der Erklärung, eine gute Beichte nach Anweisung der heiligen Mutter, der Kirche, ablegen zu wollen, sobald Zeit und Ort dies verstatten würden [4].

Der „Speghel des cristene mynschen" (Lübeck 1501) hält den Eltern hinsichtlich ihrer Kinder vor: „auendes unde morgens scole se sick segnen, unde auendes scole se vor ere bedde up de kne gan sitten". In dem um 1470 wiederholt zu Augsburg gedruckten „Spiegel des Sünders" werden die Eltern gefragt, ob

---

[1] Vgl. *Bang*, Den norske Kirkes Historie under Katholicismen S. 291 f.

[2] Paulus Heliä (Formaning Bl. 29) begegnet diesem Vorwurf.

[3] Vinc. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters S. 337 f.

[4] Hortulus anime impensis p[ro]bi viri Antonii Koburger Civis Nurebergen. impressus. . . Lugduni arte & industria Johannis Clein chalceographi. Anno Dñi 1513. Fol. 73 sq.

sie ernstlichen Fleiß angewandt hätten, daß ihre „kind und unterthan, maagt und knecht fleisslich betten“ [1]. Nach dem Katechismus des Dietrich Coelde sollen Eltern ihre Kinder am Abend und Morgen segnen und abends dieselben vor ihren Betten knien lassen, um Gott zu danken. „Der Seelenführer“ empfahl: „Christenliche mutter, wan du din kind uff die knien hast, so mache im das zeichen des heiligen Creutzes uf stirne, mund und brust und bete mit im, wann es sprechen kann, daß es nachbetet.“ „Der Seele Richtsteig“ (gedruckt von Ludwig Dietz, Rostock 1515) verlangt, jeder Mensch, der sich einem seligen Leben ergeben wolle, müsse das Leiden und Leben unseres lieben Herrn Jesu vor seine Augen setzen, unter anderem, „wenn er nach seiner Arbeit sich des Abends zu Bette und zur Ruhe legt und wenn er des Morgens wieder aufsteht und aufwacht zu dem Werke und dem Dienste Gottes“. „Eyn ermanung zum frummen leben“ empfiehlt im besondern dem Lehrling, Gott zu fürchten und seinem Meister recht gehorsam zu sein. Darum „sol er des morgends und abends und nit minder by der arbeit gott bitten umb hülfe und schutz, denn one gott kann er nichts, und ist aller menschen schutz one gottes schutz unwesenhaft, und often schedelich der seele, weil man sich auf menschen verläßt, die armselig sint und hier sterben“ [2].

Das Buch Susos von der göttlichen Weisheit enthält eine Anleitung, wie man jeden Tag in gottgefälliger Weise zubringen solle, nachdem man das Morgen- und Abendgebet verrichtet habe [3]. Ein schönes Gedicht in dänischer Sprache, das als Morgengebet diente, verdankt spätestens der Reformationszeit seinen Ursprung [4].

Wahrscheinlich dachte Christiern Pedersen an das Morgengebet, als er in einer Predigt auf den zweiten Sonntag im Advent rügte, manche Menschen seien so geizig und so besorgt, von ihrem Verdienst und Handel etwas zu verlieren, daß sie sich nicht einmal Zeit gönnten, eine Messe zu hören oder dem Herrn den zehnten Theil einer Stunde zu geben [5]. Da seine Worte einen scharfen Tadel dieser Lauheit enthalten, zeigen sie, daß er die Läßigen als Ausnahmen ansah.

---

[1] Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts S. 70; Beil. Sp. 61.

[2] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. Abschn.; 3. Buch, 2. Abschn. Buchwald a. a. O. I, 3 f. 53.

[3] Ausgabe von C. J. Brandt in Klosterlaesning I, 198 f. Das Buch lag schon ziemlich früh in jütländischer Mundart vor. Es mag vorwiegend in den Klöstern in Gebrauch gewesen sein, war aber wahrscheinlich auch außerhalb derselben bekannt. Andere ältere Gebetbücher enthalten Gebete, welche man sprechen sollte beim Nehmen des Weihwassers, beim Verlassen des Hauses, beim Vorübergehen vor einem Kreuze oder einem Marienbilde, beim Eintritte in eine Kirche, beim Durchschreiten derselben, beim Vorübergehen vor dem heiligsten Sacrament, bei dreimaligem Niederknien, vor dem Beginn der Messe, ferner solche, welche den gewöhnlichsten Handlungen eine höhere Richtung geben sollten. Hasak a. a. O. S. 339 f. Hortulus animе Fol. 79 sq.; vgl. 176.

[4] Von C. J. Brandt unter dem Titel: Den gamle Dagvise aufgenommen in Sange og Psalmer fra Reformations-Tiden. Es bringt in mehreren Strophen katholische Anschauungen, läßt aber in einer fraglich erscheinen, ob der Dichter katholisch oder protestantisch war. Jedenfalls muß er als Katholik gewohnt gewesen sein, morgens sein Herz zu Gott zu erheben.

[5] A. a. O. I, 27. — Das Morgengebet wurde früh am Tage gebetet, da man zeitig aufstand. C. E. Secher (Danmark i aeldre og nyere Tid I, 38) gibt für

Palladius setzt noch voraus, viele seiner Zuhörer beteten nicht bloß morgens und abends, sondern heiligten durch Gebet auch die einzelnen Handlungen des Tages: „Ihr sollt nicht bloß hier (in der Kirche) beten, sondern auch daheim: wenn ihr am Morgen aufsteht und am Abend zu Bette geht, wenn ihr euch zu Tische und davon begebt, wenn ihr hinauswollt, um zu pflügen, zu säen und zu ernten. Will eine wackere Hausfrau ein Gewebe aufsetzen, oder willst du zu buttern anfangen, oder was immer für eine Handlung ihr vornehmt, laßt ein gutes Vaterunser vorhergehen. Ist das aus, dann sprechet so: ‚Himmlischer Vater, gib dieser meiner Handlung, welche ich jetzt in Jesu Namen in die Hand nehme, einen guten Anfang, Fortgang und Ende, damit dir Lob und Ehre davon zukomme, zu Nutz und Frommen für meine Frau, meine Kinder und meinen Nächsten.‘ So wirst du sehen, daß die heiligen Engel mit dir ziehen, und was du in die Hand nimmst, das wirst du zu einem guten Ende führen, und Gott wird ihm Gedeihen verleihen. Wie ihr euch nicht schämt zu essen und zu trinken, zu schlafen und miteinander zu wachen, so sollt ihr auch nicht euch schämen, miteinander zu beten, jeder in seinem Winkel und seiner Ecke, vor eurem Bette, vor eurer Bank und eurem Tische. Am Abend sage der Mann das erste Gebot, die Frau das zweite, er das dritte, sie das vierte, darauf das Credo und Vaterunser, alles der Reihe nach. So handeln zwei, die von Herzen Christen sind. Ja, die lassen ihre Kleinen am Morgen niemals einen Mundvoll Speise erhalten, ohne vorerst ihr Vaterunser gehört zu haben, und dann fügen sie am Ende hinzu: ‚Esset im Namen Gottes.‘ So schloß ein kleines, zwei Jahre altes Mädchen neulich in der Kirche von Bjerby, als sie vor mir (das Vaterunser) betete: ‚Erlöse uns von allem Uebel. Amen. Essen im Namen Gottes!‘ Das war ein Beweis, daß sie kein Essen bekam, bevor ihr Vaterunser zu Ende war. — Ja, mein liebes Bäuerlein, wenn du zu Anfang des Jahres mit deinem Pflug hinausgehst und ihn in die Erde stechen lassen willst, dann schäme dich nicht, auf deine Kniee zu fallen auf die schwarze Ackererde, von der wir alle genommen und erschaffen sind. Dann bete dein Vaterunser, und wenn das aus ist, sprich so: ‚O himmlischer Vater, verleihe diesem Korn, das ich in Jesu Namen mit meinen Händen und meiner rechtschaffenen Arbeit in diesen Acker werfen werde, ein gutes Wachsthum, damit dir Lob und Ehre davon werden kann, meiner armen Frau aber, meinen Kindern und dem Nächsten Nutzen und Gewinn.‘ Du sollst sehen, du bekommst hundert Körner, während du sonst nur zwanzig ernten würdest; denn Gott will um alles gebeten sein, was uns Nutzen bringen soll, wie unser Herr Jesus Christus selbst sagt: ‚Alles, worum ihr meinen himmlischen Vater in meinem Namen bitten werdet, das werdet ihr gewiß erhalten.‘“ Darauf berichtet dann Palladius, er habe einst 105 Körner an einer Aehre gezählt, und schließt mit den Worten: „Mit einem christlichen Gebet müßt ihr Haus, Frau, Kinder, Gut und eigenes Leben in gutem Stande halten. Darum sollt ihr niemals versäumen zu beten, solange ihr lebet auf dieser Erde.“ Zuletzt erzählt er ein Begebniß, welches zeigt, daß man in der katholischen Zeit auch in Wittenberg das Morgen- und Abendgebet nicht versäumte. Als er nämlich daselbst studirt habe, sei er mit 3000 Studenten und vielen Bürgern und Bürgerinnen bei der Hinrich-

---

Dänemark folgende Tagesordnung an: Vor 5 Uhr war der Handwerker an seiner Arbeit, der Kaufmann in seinem Kramladen. Die Schulen begannen im Winter um 6, im Sommer um 5 Uhr. Die Vorlesungen an der Universität (Kopenhagens) fingen um 6 Uhr an. Der Morgengottesdienst in den Kirchen war von 5—6 Uhr. Deshalb ging man abends schon um 9 Uhr zu Bett.

tung einer Weibsperson gewesen, die vor ihrem Ende der versammelten Menge erklärte, erst als sie draußen vor der Stadt in Dienst gekommen, habe sie angefangen, ihr Morgen- und Abendgebet zu versäumen, und dieser Unterlassung messe sie nicht zum geringsten ihren tiefen Fall bei, wegen dessen sie nun diesen schmählichen Tod erleide unter den Händen und dem Schwerte des Büttels[1].

Die fromme Gewohnheit, morgens und abends zu beten, nahm aber in der protestantischen Zeit immer mehr ab. Die bittern Klagen der protestantischen Synoden sind ein weiterer Beleg dafür, daß es in katholischer Zeit besser stand. Als das Eingreifen Dänemarks in den Dreißigjährigen Krieg nicht den erwünschten Erfolg gehabt hatte, der schwedische Nebenbuhler sich dagegen mit Lorbeeren bedeckte und seine Macht wachsen sah, drängten die dänischen Prediger auf allgemeine Wiederaufnahme des Morgen- und Abendgebetes. Als dann Torstenson von Deutschland her ins Land eingebrochen war, mahnte die Noth erst recht ans Morgen- und Abendgebet. Zur Wiederbelebung desselben hat man nicht bloß Controlle in den Familien geführt, sondern schreckte man selbst vor Polizeimaßregeln nicht zurück. So hatte 1638 der Prediger Dominus Georgii in Slaglille 20 Unzen Silber als Buße zu zahlen, weil er nicht einmal in seinem eigenen Hause das Morgengebet abhielt. Es wurde angeordnet, das Morgengebet solle öffentlich in der Kirche mit frommer Andacht (pia modulatione) und überall gleichförmig hergesagt werden. Die dabei abzusingenden Psalmen oder Gesänge wurden für jede Pfarre gedruckt. An den Sonntagen wurde dazu eine Litanei gesungen. Im Jahre 1639 erhielten die Prediger die Anweisung, jede Familie ihrer Pfarrei zu besuchen, und nicht allein darauf zu achten, daß in ihnen Morgen- und Abendgebet verrichtet werde, sondern auch persönlich in diesem Stücke ein gutes Beispiel zu geben. Gleichwohl zeigte sich vier bis fünf Jahre später, als Torstenson 1644 im Lande stand, daß das Morgen- und Abendgebet wiederum „versäumt" ward. Die Pröpste wurden ermahnt, die Morgenandachten wieder aufnehmen zu lassen, weil nichts mehr übrig sei als Gebet und Thränen, damit der Feind verjagt werden könne[2]. Uebrigens fand Pontoppidan, der im vorigen Jahrhundert allem nachgeforscht hat, was sich von „heidnischen und papistischen Gebräuchen" in den niedern Volksklassen erhalten habe, unter den Abendandachten noch einige schöne, aus katholischer Zeit stammende[3].

---

[1] Visitatzbog S. 31. 40 f.

[2] *Paludan*, Magazin for Lidende (Kjöb. 1790—1792) Haefte 4, S. 32. 35 f.

[3] Everriculum veteris fermenti, sive residuae cum paganismi tum papismi reliquiae (Havniae 1736) p. 63—70.

In Norwegen setzte die Hirdskraa des Königs Magnus Lagabätr voraus, der König wohne mit seinem Hofe täglich der heiligen Messe und dem Absingen der Horen bei. Den Tag mit Gebet anzufangen, verlangt der norwegische Königsspiegel sowohl vom Könige als von den Prinzen[1]. Nach Bang betete man in Norwegen am Abend vielfach das Gebet von den zwölf Engeln, das während des Mittelalters in ganz Europa beliebt war[2]. Wie für Norwegen wurden auch für Island kirchliche Anordnungen erlassen, welche das Morgen- und Abendgebet empfahlen. Ja in Schweden, wahrscheinlich in ganz Skandinavien, war es noch 1555 Sitte, daß die Kinder allabendlich vor dem Vater erschienen, laut das Vaterunser und Ave Maria beteten und den Segen des Vaters empfingen[3].

4. An das Morgengebet schloß sich der Angelus. Er war eingeführt worden, um von Gott durch die Fürbitte Marias die Abwendung der im 15. Jahrhunderte vom Halbmonde drohenden Gefahren zu erflehen. In Dänemark hatte Erzbischof Birger sogar Strafen festgesetzt für die Pfarrer, „welche ihre Küster nicht anhielten, in der Weise zum Angelus zu läuten, wie es römische Sitte ist“[4]. Anfangs ließ Palladius dies Läuten weiterbestehen. Nur solle man in Zukunft von „Friedensglocke“ reden und ein Gebet sprechen, welches der protestantische Prediger seinen Pfarrangehörigen beizubringen habe. Er handelte so, weil keine Aussicht vorhanden war, ohne solche Mittel Leute vom Beten des Angelus abzubringen, welchen er nicht einmal das Rosenkranzgebet verleiden konnte. So erlaubte er einstweilen, „das ‚Gegrüßt seist du Maria‘ weiterzuplappern“[5].

5. Derselbe Palladius empfahl, das Tischgebet bei der neuen religiösen Ordnung nicht in Wegfall kommen zu lassen:

---

[1] Noch von Christian II. wird berichtet, daß er morgens der Messe, nachmittags dem Abbeten des Officiums beiwohnte.

[2] *Bang* l. c. S. 277.

[3] *Olaus Magnus* l. c. lib. 16, cap. 3. — Olaus Magnus († 1558) aus dem alten Regentengeschlechte der Sture, der letzte katholische Erzbischof von Upsala, folgte 1544 seinem ältern Bruder Johannes Magnus (Magni oder Magnusson), war aber mit diesem, der noch in Schweden fungirt hatte, nach Rom übergesiedelt.

[4] Statuta Birgeri (edid. *Thorkelin*) Fol. E_2 verso.

[5] *Palladius*, Visitatzbog S. 111. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLI, 183. Der Angelus wurde in allen Ländern fleißig gebetet. In den Dienstordnungen großer Güter war den Knechten und Mägden befohlen, die Arbeit, wie sehr sie auch dränge, zu unterbrechen, sobald der Angelus geläutet werde. Vgl. Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 1. Abschn. Hortulus anime (Kobergers Ausgabe 1513) Fol. 175 sq. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl.): Angelus Domini.

„Ihr sollt beten, wenn ihr zu Tisch geht und euch davon begebt. Keiner von euch ist so grob und unverständig, daß er nicht wisse, was er zu thun hat, wenn er beim Nachbar oder beim Gegenüberwohnenden zur Hochzeit, zum Taufschmause oder zum Gastmahle erscheint. Da wißt ihr ja, daß ihr euch an den Tisch setzt und zuerst ein Vaterunser betet, also nicht über das Essen herfallt wie Schweine und Kühe (mit Verlaub gesagt). Thätest du so, dann könnte Gott wohl deinen Arm so lahm werden lassen, daß du ihn nicht mehr zu deinem Munde führen oder auch mit deiner Hand nicht mehr die Speisen herlangen könntest, und du so mit der Zeit nicht mehr soviel bekämest, deinen Mund damit vollstopfen zu können. Er will, du sollest ihn um das tägliche Brod bitten und für dasselbe ihm danken." [1]

Weniger geschmacklos schrieb im 15. Jahrhundert der Franziskaner Johannes Pauli: „Euwere kinder lernen vor dem essen betten zu dem minsten ein Pater noster oder den namen der heiligen Dreiheit: In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen, oder den tittel an dem heiligen crütz. Deßgleichen ob dem tisch betten und got dancken umb die speiß, die er unß beschert hat, und nit darum lauffen als ein sau von einem eichbaum, die nur lugt, wo die eichlen sein, und hebt nimer kein aug uff, daß sie den baum ansehe, der ir die eichlen gibt." Ein Gebet vor und nach Tisch lautete im 14. Jahrhundert:

„Herr, hais, das es gesegnet sey
und won uns under dem essen pey,
Amen, und auch pey dem getrankh,
das ein jeder mensch got also dangk,
das er sich uber uns erparm,
‚got sey gelobt', sprecht reich und arm!"

„Danckh sagen wir dir, Herre got,
umb all dy speis, dy uns ist not,
Und loben dich mit reichem schall
umb dy und ander guettat all,
Wann du lebest got in hymmelreich
und reichest ymmer und ewikleich." [2]

Norwegens Könige bestallten ihre Lehnsmänner, indem sie dieselben an den für sie bestimmten Platz der königlichen Tafel führten, „nachdem die Speisen gesegnet waren" [3].

Nach Dietrich Coelde sollen die Eltern ihre Kinder lehren: „Benedicite und Gratias und Gottes Lob sprechen und mäßig sein im Essen und Trinken". Auch der Lübecker Spiegel des Christenmenschen verlangt, die Kinder „sollen Benedicite und Gratias leren". Die Gesindeordnung für Königsbrück bestimmte: „Item es soll der hofmeister auch allwegen bei seiner Trew eingedenkh

---

[1] Visitatzbog S. 35. In seiner Neujahrspredigt über den Namen Jesu erzählt Christiern Pedersen (Danske Skrifter I, 140), ein achtbares Ehepaar sei von einer schlimmen Versuchung zum Selbstmorde gequält, aber dadurch befreit worden, daß der Mann über den Wein, den sie im Namen Jesu zu trinken gedachten, erst das Kreuzzeichen gemacht habe, „wie er zu thun pflegte über alles, was er essen oder trinken wollte".

[2] Norrenberg, Frauenarbeit. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1880 S. 15 f.

[3] Hirdskraa Kap. 17.

sein: so oft das gesind zu tisch sitzt und essen will, soll er mit einem stab zu betten uf den tisch klopfen." Auch der Graf Erasmus zu Erpach hatte 1483 für seine Güter im Odenwald bestimmt: „Alles gesindt soll eingedenkh sein, daß beten und arbeiten mussen zusammen ghen. In gemein sollen sie beten bei tisch vor und nach dem essen.".[1]

Wie noch heute in Seminarien und Männerklöstern der Priester die Gaben segnet, welche wir „von Gottes Freigebigkeit zu uns nehmen werden", so war ein Tischsegen damals sogar in Privathäusern nicht ungewöhnlich. An Sonntagen erschien oftmals ein Cleriker zur Essenszeit im Hause, um die Speisen zu segnen. Manche dieser Cleriker hatten nur die niedern Weihen empfangen und bereiteten sich auf die Priesterweihe vor. Christian II. wollte in seinem geistlichen Gesetze dieses Segnen der Speisen abschaffen, ließ aber an seinem Hofe einen Kaplan das Tischgebet vorbeten[2].

Olaus Magnus berichtet, die nordischen Völker hielten es für schön, heilig, ja für nothwendig, alles, was zu ihrem Gebrauche diene, auch das Getränk, entweder vom Priester segnen zu lassen oder selbst zu segnen[3].

Drittes Kapitel.

Das Gebet in der Kirche. Die Sonntagsfeier.

1. „Der katholische Cultus ist durchaus dramatisch gestaltet", sagt mit Recht v. Buchwald. „Was der tiefere Sinn der Bewegungen und Ceremonien des Priesters war, das hatte der Andächtige aus den Bildern und all der bunten Symbolik längst verstehen gelernt. . . Mit seiner rührenden Einfachheit und strahlenden Pracht zugleich, erschien dieser Cultus allein den Söhnen des frühen Mittelalters würdig und heilig."[4]

---

[1] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. Abschn.; 3. Buch, 1. Abschn. Geffcken a. a. O. S. 70.

[2] Kristian II. Verdslig Lov (Bürgerl. Gesetz) Kap. 84. *C. F. Allen*, De tre nordiske Rigers Historie 1497—1536 II, 233; III, 2, S. 17; IV, 1, S. 221. Für die Segnung von Früchten und Speisen am Osterfeste durch den Priester hat das Manuale curatorum Roskildensium ein eigenes Formular.

[3] *Olaus Magnus* l. c. lib. 16, cap. 9. — Vespasiano da Bisticci berichtet von dem berühmten Pädagogen Vittorino da Feltre: „Vor und nach Tisch betete er nach Weise der Priester" (Pastor, Gesch. der Päpste I, 41). Der Gebrauch, auf den Laib Brod vor dem ersten Anschnitt mit dem Messer ein Kreuzzeichen zu machen, stammt ohne Zweifel aus dem Mittelalter.

[4] v. Buchwald a. a. O. S. 4 f.

Den eigentlichen Gottesdienst begleiteten Homilien, Predigten und sonstige Unterweisungen. Sie suchten das Verständniß des Gottesdienstes zu vermitteln und gaben Mittel an, Zerstreuung fernzuhalten. Schon vor Erfindung der Druckerkunst that dies auch der „Lucidarius"; denn er verweilt lange bei der Erklärung der äußern Gebräuche der Kirche[1]. Daß er bei Unzähligen dieses Verständniß geweckt habe, dafür bürgen die vielen Ausgaben. Sehr erleichtert ward das Verständniß des Gottesdienstes in Dänemark wie in den andern Ländern dadurch, daß manche die Kirchensprache, Latein, verstanden[2].

In seinem „Meßbuche" verlangt Christiern Pedersen: Die Laien, namentlich die Weiber, sollten dem Altare nicht allzu nahe kommen, damit der Priester nicht gestört werde. Sie sollten nicht plaudern, nicht lispeln, murmeln u. dgl., sondern stille für sich zu Gott beten aus dem Innersten ihres Herzens. Er empfiehlt, im Verlaufe der heiligen Handlung bisweilen die Stellung zu wechseln, um so auch äußerlich angeregt zu werden, derselben zu folgen, während des Evangeliums zu stehen, bei Nennung des Namens Jesu niederzuknien oder das Haupt zu verneigen[3]. Für letzteres hätten zwei Päpste fünfzig Tage Ablaß verliehen. Auf beide Kniee sollten alle niederfallen, wenn der Priester das heilige Sacrament erhebe. Sie sollten suchen, den Frohnleichnam des Herrn zu sehen, aber ohne störendes Drängen, mit aller Andacht im Geiste den einzelnen Theilen folgen und passende Gebete sprechen. Die Latein verständen, werden aufgefordert, so nahe an den Altar heranzutreten, daß sie die lautgesprochenen Worte vernehmen[4].

Der „Seelentrost" mahnt in naiver Weise: „Lyebe kint, so du zu der kirchen komest, so soltu nicht ruuen noch kosen (rufen noch plaudern), wanne alle unütze wortte und afftersprache, die do in der kirchen gescheen und gesprochen wirt von den luden, die schribet der bose geiste und wil sie dir vorwysen an dem iungsten tage oder gerichte."[5] „Lybe kint, so du dyne gezijde (Tagzeiten) liesest,

---

[1] In der altdänischen Ausgabe von C. J. Brandt S. 4 f. Der Lucidarius ist in vielen Handschriften erhalten. Panzer führt zwölf vor 1500 gedruckte Ausgaben in deutscher Sprache und fünf 1500—1514 erschienene auf. Italienische Ausgaben wurden sieben vor 1500 veröffentlicht. Bekannt sind französische, englische, böhmische, holländische, schwedische, isländische und lateinische Drucke und Handschriften. Er ward nach Brandt gelesen „vom Vesuv bis zum Hekla".

[2] Dies geht unter anderem daraus hervor, daß Christiern Pedersen eine Anweisung für die des Lateinischen Kundigen gab, und daß er später in seiner Schrift über Schule und Erziehung sogar den Jungfrauen empfiehlt, Latein zu lernen.

[3] Dasselbe will auch (um 1470) der „Spiegel der Sünder" (bei Geffcken a. a. O., Beilagen, Sp. 59).

[4] Pedersen a. a. O. II, 420 ff. 461 f. 464 f. 475.

[5] Geffcken a. a. O. S. 64 f. Der betreffende Teufel hieß Tytinillus (vgl. Wolff, Die St. Nikolai-Pfarrkirche zu Calcar S. 68). Der kindliche Glaube des Mittelalters, daß die Engel alle andächtigen Gebete und frommen Anmuthungen aufschrieben, die Teufel dagegen alles verzeichneten, was der Andacht zuwider war, fand in der Sculptur dadurch Ausdruck, daß in den Domen mitunter schreibende Engel und schreibende Teufel angebracht wurden.

so saltu langsam sprechen und die worte gantz. Nutzer ist eyn pater noster langsam gesprochen, dann zehn jagende. Wann alle die wort, die du uberflehest in dyme gebete, die wil der bose geyste behalden, wan er sie behaldet, und wil sie dir vorwysen an dyme lesten ende."

Auch andere deutsche Erbauungsbücher geben ausführliche Anweisungen, über das Benehmen beim Gottesdienste, bringen Meßgebete (sogar in Reimen abgefaßte) und enthalten Uebersetzungen der beim Gottesdienst gebrauchten lateinischen Gesänge. Finden sich in ihnen auch Dinge, welche unserem 19. Jahrhundert nicht mehr zusagen, so bieten sie andererseits eine Fülle der frömmsten Gebete von unvergleichlicher Innigkeit. Mehrere enthalten z. B. ein Gebet zu Maria, welches man vor der Messe beten solle, um durch ihre Fürbitte die Gnade zu erlangen, dem heiligen Opfer mit Andacht und geistigem Nutzen beiwohnen zu können. Andere bieten Gebete, die beim Eintreten in die Kirche oder gleich nachher zu verrichten seien[1]. In dänischen Gebetbüchern werden die Psalmen in der Landessprache paraphrasirt oder in gemeinverständliche Gebete umgewandelt, welche sowohl die Bedürfnisse der Einzelnen wie diejenigen der gesamten Kirche berücksichtigen.

2. Mit Wärme fordert im norwegischen *Speculum regale* der Vater den Sohn auf, an jedem Tage zuerst in die Kirche zu gehen und die Gebete zu sprechen, die er auswendig könne.

„Wohne dem Gottesdienste mit Andacht bei, solange du in der Kirche verweilst, und erbitte dir Gnade bei Gott mit vollkommener Hingabe an ihn." „Das Hauptsächliche aller guten Sitten ist, Gott und die heilige Kirche zu lieben, dem Gottesdienst mit Andacht beizuwohnen und Gnade zu erflehen für sich selber und alle Christen." Dem Könige wird Aehnliches gerathen: „Sobald die Zeit gekommen, Messe zu hören, ist es auch für ihn eine Pflicht, (jeden Tag) sich in die Kirche zu begeben und dort mit Andacht dem Gottesdienste beizuwohnen. Er soll dabei stille für sich beten oder die Psalmen mitsingen, wenn er dies versteht. Wie jeder andere Christ, der seine Gebete spricht, soll auch er sich dort mit großer Andacht verhalten, als stehe er vor Gottes Angesicht und spreche er mit ihm selber."[2]

Palladius predigt bald nach der Einführung der Reformation: „Sobald ihr durch diese Thüre getreten seid, so fallt nieder in euren Bänken, legt eure

[1] Eines dieser letztern lautet: „Sei gegrüßt, du unser König; sei gegrüßt, Sohn Davids. Sei gegrüßt, heiliges und gebenedeites Kreuz. Gegrüßet seist du, liebevolle und heilige Maria, Mutter unseres Herrn Jesus Christus. Sei gegrüßt, heiliger oder heilige N (Kirchenpatron). Seid gegrüßt, ihr Heilige und Auserwählte Gottes alle, deren Reliquien oder Bilder in dieser Kirche verehrt werden und deren Namen im Himmel verzeichnet sind. Alle Heiligen Gottes, bittet für uns!" (Hortulus animae, Fol. 79 verso.)

[2] Speculum regale (Ausgabe von Halfd. Einersen) p. 19. 360. 437. 600 sq.

Hände zusammen, erhebt euer Herz und euern Mund zu Gott Vater mit dem Gebet: Vaterunser. Lieber thue jeder dies für sich als viele zusammen."[1]

Das Sterbebüchlein „Versehung eines menschen leib, sel, ere und gut" fordert dagegen auf: „Schick zu christlichen frommen Leuten und bitt sie, die Messe zu lesen, gemein (gemeinsames) Gebet zu thun."[2]

3. Zum Nutzen des Volkes bestimmte die Provinzialsynode von Söderkjöping im Jahre 1441 für Schweden, Vaterunser, Ave Maria und Credo sollten in der Landessprache jeden Sonntag vorgebetet werden. Bald nachher erließ auch die Provinzialsynode von Upsala ein ähnliches Decret[3]. Man ging noch weiter und hängte im 15. Jahrhundert Tafeln auf, worauf die gewöhnlichen Gebete: das Gebet des Herrn, das Glaubensbekenntniß, die zehn Gebote u. dgl., geschrieben standen. Das geschah, theils um solche nothwendige Gebete immer wieder in Erinnerung zu bringen, theils zur Förderung der Andacht.

Cardinal Nikolaus von Cues war im Jahre 1451 bemüht, überall solche Tafeln zu beschaffen. Eine, auf sein Geheiß aufgehängt, wird noch in Hildesheim aufbewahrt[4]. Ulrich Surgant bezeugt, die Synode von Basel habe 1503 in allen Pfarrkirchen Tafeln aufhängen lassen, auf denen das Gebet des Herrn, das Ave

[1] Visitatzbog S. 37. Wenn Nekrologe und Donationsbücher bei Aufzählung der Anniversarien bisweilen melden: „Für diesen oder diese ist zu beten", so wird dabei wahrscheinlich an gemeinschaftliches Gebet des Celebranten mit dem Volke gedacht. Solche Anmerkungen finden sich z. B. in SS. rer. danic. IV, 297 und Ny kirkehistoriske Samlinger II, 335. Man ermahnte überhaupt das Volk, nach der Intention zu beten, für welche der Gottesdienst gehalten wurde. So wurde in Bayern im 15. Jahrhundert das Volk durch Läuten aller Glocken in die Kirche gerufen, um zu erfahren, wann und für wen ein Seelenamt gehalten werden sollte (Histor.-polit. Blätter CX, 101). — Bei Anniversarien und Seelenämtern verkündete der opfernde Priester nach dem Evangelium die Namen der Stifter und forderte die Anwesenden auf, für diese Verstorbenen zu beten. Vor allem sollten die Armen beten, weil gewöhnlich eine „Gottesgabe", nämlich Almosen, an die anwesenden Armen vertheilt wurde (Ratzinger, Armenpflege S. 369).

[2] Falk, Sterbebüchlein S. 61 (vgl. Katholik, Jahrg. 1890, II, 382).

[3] *Reuterdahl*, Statuta synodalia veteris ecclesiae Sveogothicae, pp. 57 sq. 127, Nr. 19; p. 163, punct. CXXXI (vgl. *Reuterdahl*, Svenska kyrkans historia. Tredje Bandet, sednare Haeftet, S. 385 f.). — Im 13. Jahrhundert verklagten zahlreiche Gegner den energischen Erzbischof Jakob Erlandsen von Lund bei Urban IV., daß er sich erlaubt habe, am Pater noster und Credo Aenderungen vorzunehmen, die wahrscheinlich nur redactioneller Natur waren und einige der Volkssprache mehr entsprechende Wörter brachten. Die Ankläger fügten aber ausdrücklich hinzu: „er habe alle seine Geistlichen beschworen, diese Gebete nur noch in der von ihm gewollten Form dem Volke beizubringen" (SS. rer. danic. V, 611).

[4] Pastor a. a. O. I, 358.

Maria, das apostolische Glaubensbekenntniß und die zehn Gebote standen [1]. Geiler von Kaisersberg konnte schon das Verlangen aussprechen, seine Uebersetzung des opusculum tripartitum Gersons „werd auf taflen angeheftet gantz oder mit teilen an offenbarlichen stetten, als in pfarrkirchen, in schulen, in spitalen, in geistlichen stetten". Der „Seelenführer" sagt: „Das ist insonderheit ein loblicher gebrauch, als es von frummen priestern offten in dorffern und stedten ingefürt ist, an vormittagen oder nach imbts die stucke des glaubens und die gebotten den jungen und alten zu ercleren und sie fragen, was sy daruber verstanden han. So werden die predigen erlutert, und die tafeln der gebotte, der bicht und sunst als sy in den kirchen hengen."

Das altnordische Museum in Kopenhagen ist noch im Besitze einer solchen Gebetstafel aus katholischer Zeit; da sie aber deutsche Gebete enthält, dürfte sie aus Schleswig-Holstein stammen.

4. Man begnügte sich nicht mit mündlichen Gebeten, sondern forderte auch zu Betrachtungen auf. Schon am Ende des 12. Jahrhunderts wurde norwegischen Königen ans Herz gelegt, die Gerichte Gottes zu erwägen. „Die beste Zeit für diese Betrachtung ist aber die Nacht oder die frühe Morgenstunde vor der Messe." [2] Pedersen verlangt, man solle unter der Messe das Leiden Christi in allen seinen Theilen überdenken, denn „kein Dienst kann Gott angenehmer sein, als den schweren Tod, die Pein und die Auferstehung seines Sohnes, Jesu Christi, zu überdenken". Durch solches Betrachten werde alles zum Abscheu, womit man ihn betrüben könne [3]. Auch Paulus Heliä widmet der Aufforderung zur Betrachtung des Leidens Christi einen größern Abschnitt einer seiner Schriften [4]. Unter deutschen Bildern zum Glaubensbekenntniß aber lesen wir die Worte:

„Betracht teglich sein (Christi) marter vnd leyden,
So wil er dich ewiglich nimmer vermeyden." [5]

In „Der Seele Richtsteig" sagt die Einleitung:

„Jeder Mensch, der sich einem guten und seligen Leben ergeben will, soll das Leiden und Leben unseres Herrn Jesu Christi vor seine Augen setzen, in beidem:

---

[1] Geffcken a. a. O., Beil., Sp. 197. Im zweiten Buche seines Manuale curatorum bietet Surgant ein Kapitel: De forma recitandi seu *proponendi* ad populum orationem dominicam, symbolum et decem praecepta *saltem* dominicis diebus (Ausgabe von 1516, p. 68; Ausgabe von 1506 Fol. 79 verso). Seelenführer Bl. 11, bei Janssen a. a. O. I. Bd., 2. Buch, 2. Abschn., 3. Ueber das Vorbeten sowohl wie über die Gebetstafeln vgl. Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte VIII, 255. — Auch Luthers Katechismus erschien zuerst als Wand- und Tafelkatechismus in Plakatform und enthielt zunächst nur die drei ersten Hauptstücke (Centralblatt für Bibliothekswesen XI, 90).

[2] Speculum regale p. 494 sq. 600. [3] L. c. II, 419. 434.

[4] Ausgabe von Secher S. 42 ff. Een korth lerdom och predickin, huore wy sckule rettelige oc fructsommelige belöbe Jesu Christi död oc pyne, sckifft wdti Femthen parther. (Nach Luther.)

[5] Hist.-polit. Blätter CIX, 724.

wenn er zu Hause sitzt, das ist, wenn er sitzt in der Beschaulichkeit Gottes, und auch, wenn er wandert in Uebung eines weltlicher Güter vollen, auswendigen, arbeitlichen Geschäftes. Auch wenn er nach seiner Arbeit sich des Abends zu Bette und zur Ruhe legt, und wenn er des Morgens wieder aufsteht und aufwacht zu dem Werke und dem Dienste Gottes . . . Er soll schreiben dasselbe Leben unseres Herrn an den Söller und an die Pfosten seiner Thüre; das ist: er soll all sein Sinnen in sothanen heiligen, seligen Gedanken beschäftigen." [1]

Ein im Jahre 1509 in dänischer Sprache gedrucktes kleines Buch mit Betrachtungen für die Karwoche[2] empfiehlt für die meisten Tage, morgens und abends 15 Vaterunser und Ave Maria zu beten und darauf über das Evangelium des Tages nachzudenken. Am „Glöcknermittwoch" aber soll man den ganzen Tag beim Erlöser ausharren und erwägen, wie an diesem Tage Judas ihn verrieth und verkaufte. Betrachten soll man dabei viererlei: welchen Schmerz dieser Verrath Maria verursachte, welchen schmerzvollen Tod dieser Verrath dem Herrn brachte, wie unverschämt er war, endlich wie viele trotz des Todes Christi verloren gehen. Am Ostermorgen solle der Mensch bei der Feier der Kreuzerhebung nach den üblichen 15 Vaterunsern den Auferstandenen anflehen, uns nicht mehr in Sünden fallen zu lassen, aus denen seine heilige Menschheit uns befreit hat. Danach soll er die große Freude mitempfinden, welche Maria an diesem Morgen erfuhr, als ihr auferstandener Sohn ihr erschien. Diese Freude schildert dann ein ergreifendes Zwiegespräch zwischen Christus und Maria. Im Sinne solcher Anweisungen hatte die Königin Christine sich die Betrachtungen des hl. Bonaventura über das Leiden Christi abschreiben lassen[3].

Einen andern Betrachtungsstoff enthielt das Gebetbuch der Anna Brades-datter. Wir finden in ihm als Vorbereitung auf den Empfang der heiligen Communion die Fragen: Wer kommt zu mir? Zu wem kommt er? u. s. w. Wenn im „Seelentrost" von einer Frau die Rede ist, welche, sofern ihr Gott Trost verlieh, unter einer Messe nicht mehr als den vierten Theil eines Vaterunsers betete, weil sie alsdann jedes Wort erwog[4], so zeigt auch dies, daß die Laien zum Betrachten angeleitet wurden und wirklich Betrachtungen anstellten. Die Erklärungen des Vaterunsers und sonstiger bekannten Gebete, die man auch in Dänemark und Schweden besaß, bestärken diesen Beweis. Noch unlängst wurde ein Buch von Thomas von Kempen wieder aufgefunden mit dem Titel: De vita Christi meditationes, das wohl nicht nur für Geistliche und Klosterleute bestimmt war.

Freilich sagt der Dominikaner Marcus von Weida in seiner 1502 gedruckten Paternoster-Erklärung mit Recht: „Derer, die allein mit dem Herzen und selten mit dem Munde beten, seind leider wenig auf Erden, und seind alle die, welche der Beschaulichkeit göttlicher Dinge leben,

---

[1] v. Buchwald, Deutsches Gesellschaftsleben I, 3.

[2] Nogre gudelige Böner, i huilke ther haff'uis Ihwkommelse aff *Gudz Pinelse* oc Jomfrw *Marie Dröwelser* fran Palme Söndag oc indtil Paaskedag. Kjöb. 1509, hos Gottfr. af Ghemen.

[3] Das Exemplar ist auf der Königlichen Bibliothek von Stockholm. Altes Register A 31.

[4] v. Buchwald a. a. O. I, 162 f.

die ihre Herzen allewege in Gott erheben, oder aus Andacht betrachten die große Wohlthat der Erlösung." [1]

5. Dem Gebet und andern Werken der Frömmigkeit war besonders der Sonntag gewidmet. Daß das Mittelalter sich keine grobe Sonntagsschändung zu Schulden kommen ließ, wie sie heutzutage in großen Städten öffentlich sich zeigt, braucht nicht bewiesen zu werden. Die kirchliche Behörde, das öffentliche Bewußtsein, selbst die communale Gewalt würden jeglichen Versuch einer öffentlichen Entheiligung des Sonntags durch knechtliche Arbeiten geahndet und unmöglich gemacht haben. Wenn in Dänemark der Beichtvater aufgefordert wurde, auch die Frage zu stellen, ob der Pönitent am Sonntage gearbeitet habe, so betraf das Einzelfälle, bei denen im geheimen gearbeitet worden war. Auch das Kirchengebot, welches jeden, der zum Gebrauche der Vernunft gekommen, verpflichtet, an jedem Sonn- und Feiertag der heiligen Messe mit Andacht beizuwohnen, ist von den katholischen Dänen treu beobachtet worden.

Freilich wirkten beim Ausgange des Mittelalters manche Ursachen zusammen, einen Theil der Bevölkerung der Kirche zu entfremden. Die darauf gegründeten Klagen sind aber besonders gegen die Vornehmern [2] gerichtet. In Dänemark stellte Christiern Pedersen sogar die einfältigen Bauern den hohen Herren und Damen als Muster des Benehmens in der Kirche vor. Die von Erasmus und nach ihm von Paulus Heliä erhobenen [3] Anklagen gelten für jenes Uebergangsstadium, in welchem manche innerlich von der Kirche bereits Abgefallene noch hin und wieder beim katholischen Gottesdienst erschienen. Gemäß ihrer alten Gewohnheit kamen sie an Sonntagen in die Kirche, besonders an Orten, wo ein protestantischer Prediger fehlte, gingen aber nach dem Asperges oder nach dem Evangelium wieder davon und störten andere in ihrer Andacht. Christiern Pedersen läßt als Entschuldigungsgründe für das Versäumen der Messe nur gelten: eigene Krankheit, unumgänglich nothwendige Pflege von Kranken oder kleinen Kindern, Seefahrt, bei der kein Hafen erreicht werden kann, und Belagertsein in einer Burg, die ohne Priester ist. Er bemerkt: „Manche hörten an heiligen Tagen wo möglich mehrere Messen",

---

[1] Hist.-polit. Blätter CVIII, 688.

[2] So wird von Lorenzo und Giuliano de' Medici berichtet, daß sie die Gewohnheit hatten, unter dem Amte in der Kirche umherzugehen (Pastor a. a. O. II, 479, Note 2).

[3] *Erasmus*, In Expositione Psalmi CVIII (De amabili Ecclesiae concordia). Lugduni Batavorum MDCCIV, Sp. 503 E. *Paulus Eliae*, Om een Christelig forening.

und führt aus, der allmächtige Gott habe befohlen, an diesen Tagen auch noch sonstiges Gute zu thun. Die heiligen Doctores hätten darum festgestellt, man solle: 1. Messe hören, 2. der Predigt beiwohnen. Wer sich an einem Orte befinde, an dem keine Predigt gehalten werde, habe fromme Gebete zu verrichten. 3. Man solle Almosen spenden und sonstiges Gutes thun, 4. um die Erlangung der ewigen Seligkeit beten, 5. für die Wohlthaten der Erschaffung, der Erlösung und der Berufung zum christlichen Glauben danken, 6. an die Sünden denken, welche man seit der letzten Beichte begangen habe, und eine vollkommene Reue über sie erwecken [1].

Die aus früherer Zeit stammenden ascetischen Lebensregeln in dänischer Sprache nennen sieben Punkte, durch deren Beobachtung der Sonntag „heiliger gehalten werden soll als andere Tage" [2]. Sie sind freilich nicht für das Volk berechnet, zeigen darum doch nicht weniger, daß alle Kreise im skandinavischen Norden von der Nothwendigkeit überzeugt waren, die Sonntagsheiligung nicht bloß auf andächtiges Hören einer heiligen Messe zu beschränken.

Palladius handelt in seinem Visitationsbuche über die Heiligung des Sonntags und richtet an die Adeligen „eine starke Ermahnung", sie möchten ihre Bauern an Sonntagen nicht zu Fuhren, Jagden und andern Beschäftigungen anhalten, sie nicht aufs Schloß befehlen [3], sondern in die nunmehr protestantische Pfarrkirche kommen lassen. Gott zum Lobe und des guten Beispiels halber möchten die Herren selbst sich nicht scheuen, über Feld zu fahren oder zu gehen, um in die Kirche zu kommen. Den Bürgermeistern und Magistraten wird eine noch stärkere Ermahnung zu theil, an Sonn- und Festtagen bis zum Mittag die Stadtthore nicht zu öffnen. Dieser heilsame Gebrauch herrsche bereits in seiner Vaterstadt Ripen, in Wittenberg und in andern Städten. Bis zur Mittagsstunde möchten sie alle Wein- und Bierkeller geschlossen halten, und den Vormittag über, wie es in Kopenhagen üblich sei, ihre Stadtdiener fleißig durch alle Straßen senden, damit kein Söffer und Schlemmer sich zum Branntwein oder anderem Getränke niedersetze.

„Die Hymelstrasz" von Lanzkranna fordert, man solle an Sonntagen die Messe ganz hören, bis der Priester den Segen gegeben habe, der Predigt beiwohnen, für die Christenheit wie für einzelne Christen beten, zur aufrichtigen Beichte und zur treuen Beobachtung der Gebote Gottes sich vorbereiten.

---

[1] *Chr. Pedersen* l. c. II, 460 f. Er erklärte später noch an zwei Stellen seines vierten Bandes das dritte Gebot Gottes (S. 219 f. 234) und sagt dabei vom Sonntage nur im allgemeinen, wir müßten Gott dienen und das Wort Gottes hören.

[2] *C. J. Brandt*, Klosterlaesning III, 175.

[3] Die Adeligen sollen auch deshalb ihre Bauern Sonntags nicht aufs Schloß berufen, „damit sie nicht in Verdacht kämen, als ließen sie sich daheim noch immer papistische Mönchsmesse lesen, wie jener gottlose Adel (welcher sich noch offen zum Katholicismus bekennt) zu thun pflegt, Gott zum Spott, ihrem Könige und Herrn und andern Christen zum Trotz, bis Gott sie heimsuchen wird mit seinem Zorn, mit Strafen und Pein". S. 21. 32—34.

Auch aus den zahlreichen Beichtbüchern und Erbauungsschriften des Mittelalters[1] geht hervor, daß man es für Pflicht hielt, außer durch Enthaltung von Arbeit und andächtige Theilnahme am Meßopfer, noch durch viele andere fromme Uebungen den Sonntag zu heiligen. So erklärt Herolt es für eine Sünde, an Samstagen überlange zu arbeiten. Nikolaus Rus[2] rügt langes Schlafen an Sonntagen und übertriebenes Denken an weltliche Dinge, weil solches die für den Sonntag geziemende geistige Beschäftigung behindere.

An den Sonntagen soll man, nach dem „Licht der Seele", seinen Unterthanen sowohl Sünde wie Arbeit wehren, nach Gerson und Geiler sich auch des Kaufens und Verkaufens enthalten nach der Gewohnheit des Landes; in zweifelhaften Fällen seien die Obern zu befragen.

Wohl alle Beichtbücher verlangen, daß man an den Sonntagen auch der Predigt und Vesper beiwohne. Ein Schlüssel zum Verständniß mancher Andachtsübungen liegt darin, daß der Sonntag als Sühnetag betrachtet wurde. Wolff fordert an diesem Tage Reue und Leid über die Sünden und läßt den Sünder sich anklagen: „Ich han nit rue und leit gehabt uber myn sunde, und mich nit mit yme (nämlich Gott) vereinigt und versunet." In Uebereinstimmung mit dem „Dreieckechten Spiegel" (einer Bearbeitung des Opusculum tripartitum von Gerson durch Geiler von Kaisersberg) fragt der „Spiegel des Sünders": „Bist du gestanden in todsünden? einer oder mer? und hast sy nit gerewet an dem suntag?" Bevor man am Sonntage die Heilige Schrift lese, solle man beten: „Her Jesu Christe, erleucht mein Vorstentnus und thu mir auf meine Sinne, daß ich vorstehn moge die heilige Schrift und daß ich daraus moge entfaen Reue und Leide meiner Sünde, und moge entzündet werden zu rechter Andacht."[3] „Du solst die heilige schrift, insonderheit die episteln und evangelien an sonntagen und fyertagen, flyßlich lesen und betrachten. Aber du kanst es nit mit nutzen tun, als wenn du zuvor den heilgen geist umb recht verstendnuß anruffest und dine sunden berüwest glich als wolst du bichten geen."[4]

Nach dem 1470 allein in Augsburg wenigstens viermal aufgelegten „Spiegel" soll man an heiligen Tagen „erfaren (erforschen) seyn leben und gewissen von seiner missethat und sünd wegen und bitten gnad von gott und ablaß seiner sünde". Gerson und Geiler rathen, am Sonntag die auferlegte Buße zu verrichten.

Der Dreieckige Spiegel empfiehlt, am Sonntage „sich den Tod vor Augen zu setzen, der naht . . . auch den Tod anderer Leute, welche vor uns im Leben waren". Der „Spiegel des Sünders" fordert dementsprechend: „Mit fleiß zu be-

[1] Fragen incerti auctoris, welche der Beichtvater hinsichtlich der Sonntagsfeier an den Pönitenten richten soll, findet man in den Statuten des Erzbischofs Birger in der Ausgabe von Thorkelin: „Si in diebus festis non habuit attritionem de peccatis mortalibus, de quibus non fuit contritus? Si vacavit ludis aut choreis? Si non vacavit Deo in dictis festis, saltem in aliqua hora, quia mortale? Si fecit hastiludia, quia sunt prohibita? Si fecit opus manuale vel fieri fecit? Si non fecit oblationem in missa, ad quam tenebatur? Si non in diebus festivis de praecepto commisit aliqua peccata mortalia?"

[2] Ueber Rus, den Reformator von Rostock, vgl. Katholik 1887, II, 93.

[3] Allen den, dy Gott forchten und ihm gerne beheglich sein wollen (Leipzig 1508) Blatt 58. Hasak a. a. O. S. 343.

[4] Wyhegertlein vom Jahre 1509, Blatt 12.

trachten, wie nahend der tod sey und das nichts in erde sey ewiges, . . . die ewigen pein der hoell, die dem tewfel und seinem nachuolgeren berayt ist . . . auch die ewige frewde des himels, die diejenigen erlangent, die do behalten die gebott gots".

Gerson und Geiler rathen, am Sonntag über das Paradies zu betrachten. Der „Spiegel des Sünders" ladet ein zur Erwägung des Erbarmens Gottes. „Nun am ersten erfare dich, hastu nicht betrachtet der dreier gutheit gotes: das er dich beschafn hat, erloedigt hat von der erbsund und von dem ewig tod und dich beschaffen czu dem ewigen leben, . . . ob du dich durch soelich betrachtung habest gehuetet vor aller sünde und dich geuebet in geystlicher uebung."

Ebenso leiten Gerson und Geiler den frommen Menschen an, Sonntags nachzudenken, ob er die Wohlthaten Gottes benutzt habe. Ob er nicht vielmehr wider Gott gemurrt und dessen Wohlthaten gegen ihn mißbraucht habe. Der „Spiegel des Sünders", der Gersons Opusculum benutzte, will ebenfalls, der Mensch solle am Sonntag „gedenck sein mit fleisz und andacht aller guotheit, die im got ye erczeyget hat, nit murmeln wider got von keynerley widerwertigkeyt wegen, sunder dankbar seyn, gott lobendt".

Nach dem Dreieckigen Spiegel Geilers und dem „Spiegel des Sünders" soll man am Sonntag viele Almosen in den Sack seiner geistlichen Armut sammeln, „als wie der arme vor der türe tuot", und „fleiszig die goetliche hilf anrufend andechtlich sein gebett sprechen, das paternoster, ave maria und den glauben".

Man soll sich an die Heiligen Gottes wenden, „an seine engel, seine zwelf botten (Apostel), mariam, die muoter Christi, vor allen dingen und all ander heyligen, das sie got für in bitten und also sein gebett zu den heyligen keren". Geiler will, daß ein jeder „der armen dürftigen mit seinem almuosen nit vergessen nach seinem vermügen". „Er soll auch Gott für alle die bitten, lebendig oder tod, der erb guot er ye besessen und genossen hat."

Endlich soll man nach Geiler, Herolt und andern an Sonntagen „die merklichen Geschichten der Heiligen lesen". Nider aber sagt allgemein: Wenn du an den heiligen Tagen der Messe und Predigt beigewohnt hast, „solt du ouch gerechtun tütschun bücher lesen an sollichen tagen, dir selb und andern menschen was zu andacht raist".

Die Kinder und das Gesinde in den Glaubenswahrheiten zu unterrichten, sie über die Predigt und den geistlichen Unterricht in der Kirche auszufragen, war allgemein gebräuchlich.

Man vergaß aber doch nicht, daß der Sonntag auch ein Tag der Ruhe und Erholung sei. Nur „unziemliche Ergötzlichkeit als Spielen, Tanzen und Schlemmen" sollte nach Herolt ausgeschlossen sein. Gerson und Geiler loben „spazieren und ein ehrbares Spiel machen, wenn nur Gott nicht beleidigt wird mit zu viel Essen, Trinken, Tanzen und Uebung eines andern Spiels[1].

[1] Geffcken, Bilderkatechismus S. 63 f. 68; Beil. Sp. 39. 56. 130 f. Vgl. Norrenberg a. a. O. S. 33 f. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (1. Aufl.), Art. Dominica.

Wie die Sonntage wurden auch die Feste des Kirchenjahres zur Erneuerung des innern Menschen ausgenutzt. Mit der Kirche folgte man im Festkreise den verschiedenen Begebenheiten des gottmenschlichen Lebens Christi, nahm man theil an der Verherrlichung seiner Heiligen. Das beweisen die oft freiwilligen Vigilfasten und die Datirungen selbst der Privatbriefe nach den Festen und den Sonntagen des Kirchenjahres. In Norwegen wurde vor höhern Festen vom Pfarrer ein Kreuz auf die Gehöfte umhergesandt[1], um zu deren Feier einzuladen. Eine Verkündigung der Festtage wurde im 13. Jahrhundert vom jütländischen Recht den dänischen Priestern ausdrücklich zur Pflicht gemacht[2].

Viertes Kapitel.

Die Erinnerung an den Tod.

1. Wirkung ebenso wie ein Beweggrund der Frömmigkeit war dem Mittelalter die Erinnerung an den Tod und die Rechenschaftsablegung[3]. Das „Selenwurzgertlein", ein sehr verbreitetes Gebetbuch vom Ende des Mittelalters, sagt dementsprechend: „Wie man soll lernen sterben", sei eine Lehre, „die der mensch alle tag für sich nemen sol und also lang lernen sterben, bis daz er es wol gelernet hat". Bereits im 9. Jahrhundert ermahnte Dodana ihren Sohn, den Enkel des hl. Wilhelm von Aquitanien, sich auf den ersten Tod (den des Leibes) dadurch vorzubereiten, daß er den zweiten (Todsünde und Verdammniß) sorgfältig meide[4]. Allerorts, in Bildern und Inschriften, an Uhrwerken und auf den Büchern, woraus das Kind seinen ersten Unterricht empfing, ward das Bildniß des Todes angebracht[5]. Häufig waren die Bilder eines sterbenden Menschen, um dessen Seele Engel und Teufel stritten, eines der Patrone eines seligen Todes und des sogen. Todtentanzes. In letzterem sah jeder, wie

[1] *Bang* l. c. S. 268. Ueber den Festkreis des Mittelalters vgl. Kobler, Katholisches Leben im Mittelalter II. Bd., besonders S. 99 ff.

[2] Jydsk Lov, 2. Buch, 83. Kap. Den Klöstern und Domkapiteln lag die Berechnung des Einfallens des Osterfestes ob, welches den Mittelpunkt für die beweglichen Feste bot. In Bremen soll man einmal den Ostertag verkehrt berechnet haben, was der dortigen Geistlichkeit viel Gespött einbrachte.

[3] Kobler a. a. O. I, 682 ff.

[4] Bibliothek der katholischen Pädagogik (Freiburg, Herder) III, 94.

[5] Setty a. a. O. S. 104.

hoch und niedrig, alt und jung, Papst und Kaiser, alle Stände bis hinunter zum Bettler abgeholt werden. Alte Todtentänze zieren noch heute die Mauern der Kirchen, Kirchhöfe, Klöster und Brücken in Spanien und Frankreich, in der Schweiz, in Deutschland und England. Die skandinavischen Länder besitzen gemalte Todtentänze nicht mehr. Daß sie aber dort vorhanden gewesen, dafür spricht schon der Umstand, daß ziemlich alles auch vom Norden gilt, was für die Erinnerungen an den Tod von der übrigen Christenheit zu sagen ist, und daß ein größeres dänisches Gedicht unter dem Titel „Todtentanz" [1] spätestens in der Reformationszeit mit Illustrationen gedruckt wurde.

Alle wurden aufgefordert, sobald ein Familienglied ernstlich erkrankte, sofort noch vor dem Arzte den Priester zu holen, damit der Kranke beichte. Man hoffte, der Gebrauch der geistlichen Arznei werde auch die Krankheit des Leibes heben oder lindern. So sagt auch Sebastian Brant:

„Darum, wer krankheit wil entgan,
der sal got wol vor augen han,
lugen, das er der bicht sich noh,
e er die arznei entpfoh,
und das die sel vor werd gesunt,
e dann der liplich arzet kunt (kommt)." [2]

Die schwedischen Provincialsynoden von Upsala (1438—1448) und die Diöcesansynode von Skara (1472) legten den Geistlichen ans Herz, den Sterbenden rechtzeitig beizustehen und sie mit den heiligen Sacramenten zu versehen. Erzbischof Birger von Lund widmete in seinen Provincialstatuten dem Besuche der Kranken ein eigenes Kapitel. Wenn ein zum Kranken gerufener Pfarrgeistlicher nicht unverzüglich zu ihm eile, so soll er Beneficium und Amt verlieren. Immer sollen consecrirte Hostien vorräthig sein zum Versehen der Kranken. Aehnlich äußert sich über den letztern Punkt Lago Urne in den Statuten seiner Diöcesansynode [3].

[1] Ohne die Bilder neu herausgegeben von C. J. Brandt in Aeldre Danske Digtere (41 Seiten). Auf dem Continent ist heutzutage der schöne Todtentanz in der Marienkirche von Lübeck der nördlichst gelegene. Vgl. J. Geffcken a. a. O. Beil., Sp. 39.

[2] Narrenschiff, Kap. „Von kranken die nit volgen" (Ausgabe von Goedeke) S. 72. In einem Liede von 1505 heißt es:

Dies lietlein sei zu Dienst gemacht
Maria und irem kinde:
O sunder, du dein end betracht,
Ker dich zu got,
Du tuest gnade finden.

[3] *Reuterdahl*, Statuta synodalia vet. ecclesiae sveogothicae p. 151. 167. Birgers Statuten, ed. *Thorkelin*, p. 7ª post fol. d_4. Lago Urnes Synodalstatuten in Ny kirkehistoriske Samlinger III, 270 f. Vgl. Empfang der Sacramente beim Ausgange des Mittelalters: Stimmen aus Maria-Laach XXXIX, 39 f.

Sogar Christian II. befahl in seinem „geistlichen" Gesetz den Pfarrern „von Ostern ab" die strenge Einhaltung der Residenzpflicht, „damit die armen Menschen nicht des Sacramentes entbehren" [1].

Bei feierlichen Versehgängen lud die Glocke vom Thurme zur Theilnahme ein. Mit brennenden Lichtern begleiteten viele das Allerheiligste, andere erschienen wenigstens mit solchem Lichte an der Hausthüre oder am Fenster [2]. Nahte der Augenblick des Hinscheidens, so betete die versammelte Familie beim Scheine der geweihten Kerze, um der Seele vor Gottes Richterstuhl zu helfen. Einer eilte zur Kirche, um durch den Trauerklang der Sterbeglocke die Gemeinde zum Gebete aufzufordern und das Andenken an den eigenen Tod in allen wachzurufen [3].

Todtenofficium und Begräbniß wurden der regen Betheiligung wegen eine häufig wiederkehrende Mahnung an den eigenen Tod. Beim Begräbniß erschienen nach dem Stockholmer Gildenbuch diejenigen, welche nicht theilnehmen konnten, an der Hausthüre und sprachen ein Gebet für den Verstorbenen.

Der Norwegische Königsspiegel mahnt, der Prinz solle beim Tode eines Freundes nicht bloß bedenken, daß „Sterben eine mit unserer Natur verbundene Pflicht ist . . ." „Lasse es dich weit mehr betrüben, wenn einer deiner Bekannten in einer Verfassung stirbt, worin er nicht rechtschaffen in dieser Welt gelebt hat, oder wenn er mit Schande von ihr scheidet, aber am allermeisten, wenn du Gefahr für seine Seele befürchtest." [4]

2. Geschah so vieles, um das Andenken an den Tod lebendig zu erhalten, so war natürlich der Gedanke an denselben allen geläufig und bereitete man sich mit Ernst auf denselben vor. „O meine Seele, die du bisheran umhergeirrt bist in Sünden, kehre nun wieder zurück zu Gott mit Reue und Zerknirschung, auf daß du gelangen mögest zur ewigen Seligkeit." Das ist der Grundton, welcher durch alle Gebetbücher widerklingt. Darum vernehmen wir so oft die Ermahnung, pflichttreu zu sein und Buße zu thun, um einen barmherzigen Richter zu finden am Ende

---

[1] Geistlig Lov, Kap. 9 (Ausgabe von Kolderup-Rosenvinge).

[2] Für die Begleitung des Sanctissimums und das Erscheinen mit brennenden Lichtern bewilligten die Päpste Martin IV. und Eugen IV. Ablässe. Dasselbe that 1517 Lago Urne in seinen Synodalstatuten. *Reuterdahl* l. c. p. 15. Ny kirkehistoriske Samlinger III, 270 f.

[3] *C. F. Allen*, De tre nordiske Rigers Historie (1497—1536) IV, 1, S. 228.

[4] Norwegisches Speculum regale (Ausgabe von Halfdan Einersen) p. 447. Vgl. oben S. 22 über die Erinnerung an den Tod bei der Sonntagsfeier.

der Tage, das Verdienst, das Kreuz, den Tod und die bittere Pein Jesu Christi zu setzen zwischen unsere Seele und sein Urtheil [1].

Vom hl. Erasmus, einem der vierzehn Nothhelfer, erflehte man im Norden, was zur Nahrung und Kleidung nöthig sei, vor allem aber, daß Gott „mir in meiner Todesstunde rechte Beichte gewähre mit Reue und Zerknirschung, damit ich erlange Lossprechung von meinen Sünden, seinen heiligen Leib, das heilige Chrisma, das Hinscheiden eines recht christlichen Menschen im unwandelbaren Glauben an Gott, meinen Erlöser, und daß er mir schenken möge die ewige Seligkeit" [2].

Wenige bedeutende Kirchen entbehrten des Bildes des hl. Christophorus. Im Dome von Roeskilde findet man es heute noch an drei Stellen. Als in diesem Jahrhundert im Dome von Aarhus alte Wandgemälde bloßgelegt wurden, wog auf einem der hl. Michael eine Seele in der Gestalt eines nackten Kindes, während eine Teufelsgestalt sich vergeblich bemühte, die andere Schale niederzuziehen. Auch ein schwedisches Zunftbild der Schneider zeigt den abwägenden Michael; doch ist in ihm die Seele durch ein Menschenhaupt versinnbildet, unter dem ein Teufel an der Schale zerrt, während die andere herabsinkt, weil in ihr ein Kelch mit dem Blute Christi steht [3]. Dieser Kelch erinnert an die Meßstiftungen, wodurch man den Verstorbenen ein gnädiges Gericht zu erlangen hoffte.

Die Lebensbeschreibungen der Heiligen versäumen nicht zu melden, wie sorgfältig sie sich auf den Tod vorbereiteten und wie erbaulich ihr Ende gewesen sei.

Der fromme Cardinal Domenico Capranica äußerte bei seinem Hinscheiden: Nur der Tod derjenigen sei zu beklagen, welche nicht eher an den Tod dächten, als bis sie einsähen, daß sie nicht länger leben könnten [4]. Der Geist des Mittelalters tritt klar hervor im Bericht Albrecht Dürers über den Tod seiner Eltern: „Und da der Vater den Tod vor Augen sah, gab er sich willig darein mit großer Geduld und empfahl mir meine Mutter und befahl mir, gottgefällig zu leben. Er empfing auch die heiligen Sacramente und verschied christlich im Jahre 1502. . . Da man zählte 1514, an einem Donnerstage, es war der 17. Tag im Mai, zwei Stunden vor Anbruch der Nacht, ist meine Mutter christlich verschieden mit allen Sacramenten, durch päpstliche Gewalt von Pein und Schuld absolvirt. Sie gab mir auch zuvor ihren Segen und wünschte mir den Frieden Gottes mit vielen schönen Reden, auf daß ich mich vor Sünden hüten soll. Sie begehrte auch zuvor den Sanct-Johannis-Segen zu trinken, wie sie denn that. Sie

---

[1] Gebetbuch von Christiern Pedersen l. c. II, 353. Vgl. Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 4. Abschn. Falk, Sterbebüchlein S. 72, u. s. w.

[2] *Chr. Pedersen* l. c. II, 412.

[3] Skrä-Ordningar, samlade af *G. E. Klemming*, S. 95.

[4] Pastor a. a. O. I (1. Aufl.), 615.

fürchtete den Tod sehr, aber sie sagte, vor Gott zu kommen, fürchte sie sich nicht. Sie ist auch schwer gestorben, und ich merkte, daß sie etwas Grauenhaftes sah; denn sie forderte Weihwasser, obwohl sie zuvor lange nicht gesprochen hatte. Ich betete ihr vor. Darüber habe ich solchen Schmerz empfunden, daß ich's nicht aussprechen kann. Gott sei ihr gnädig! Ihre große Freude ist stets gewesen, von Gott zu reden, und gern sah sie die Ehre Gottes. Sie war im 63. Jahre, wie sie starb, und ich habe sie ehrbar nach meinem Vermögen begraben lassen. Gott der Herr verleihe mir, daß ich auch ein selig Ende nehme, und daß Gott mit seinen himmlischen Heerscharen, mein Vater, meine Mutter, meine Verwandten und Freunde zu meinem Ende kommen, und daß uns der allmächtige Gott das ewige Leben gebe. Amen." [1]

Selbst der Sohn Macchiavellis erzählt in einem Briefe, ein Franziskaner habe seinem Vater im Tode beigestanden [2]. In der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, deren erbitterte Feinde sie im Leben gewesen, und nach Empfang ihrer Sacramente wollten Gregor Heimburg, Thomas Münzer, Franz von Sickingen und ähnliche von hinnen scheiden. Fast unerhört war es, daß einer auf dem Todesbette die Tröstungen der Religion verschmähte. Ereignete sich dieses, so ermangelte man nicht, es voll Entsetzen zu melden. So berichtet ein Zeitgenosse betreffs des Humanisten Marsuppini: „Er starb ohne Beichte und Communion und nicht wie ein guter Christ" [3].

3. Wirksam mahnten die deutschen und lateinischen Sterbebüchlein an die ernste Pflicht, sich auf den Tod vorzubereiten. Falk [4] beschreibt von 26 Verfassern 45 in hochdeutscher und 11 in niederdeutscher

---

[1] Thausing, Dürers Briefe und Tagebücher S. 74. 134. Cetty a. a. O. S. 20 f.

[2] Der Brief ist in einer französischen Ausgabe von Macchiavellis Werken abgedruckt. Vgl. auch Pastor a. a. O. II, 364. 439.

[3] Pastor a. a. O. I, 24. 231.

[4] Die deutschen Sterbebüchlein von den ältesten Zeiten des Buchdruckes bis zum Jahre 1520. Falk behandelt nicht die lateinischen Sterbebücher, z. B. des Dionysius Carthusianus: De quatuor hominum novissimis und De particulari iudicio animarum. Die Sterbebüchlein von Gerson und von Cardinal Domenico Capranica wurden in verschiedene Sprachen übersetzt und zum Gemeingut aller christlichen Nationen. Gerson verfaßte sein Opusculum tripartitum wahrscheinlich in französischer Sprache. Geiler von Kaisersberg hat sich „unterstanden, das in oberländisch oder hochdütsch zu bringen, was Gerson für das gemein volck in frantzösischen welsch kurtz und lauter geschrieben hatt" (Geffcken a. a. O. Beil., Sp. 35). Als Anleitungen zunächst für die Priester dürfen wohl die meisten lateinischen Sterbebüchlein angesehen werden. Dahin ist auch das letzte Kapitel aus der Schrift Rolewincks De regimine rusticorum zu rechnen, sowie die Schrift des Mapheus Vegius aus dem 15. Jahrhundert: De quatuor hominis novissimis (Bibliothek der katholischen Pädagogik II [Freiburg, Herder], 15 ff.).

Sprache gedruckte. Bei Erbauungsbüchern überstieg am Ende des Mittelalters die Anzahl der Exemplare einer jeglichen Ausgabe eher das Tausend, als sie darunter blieb [1].

Viele Sterbebüchlein enthalten eine nähere Vorbereitung auf den Tod. Sie lehren, was der Sterbende oder die Umstehenden beim Herannahen des Todes zu thun haben, welche Gedanken und Gefühle gehegt oder hervorgerufen werden sollen. Ihre Illustrationen zeigen meistens den Sterbenden, seine Umgebung, sowie Engel und Teufel mit Spruchbändern. Als entferntere Vorbereitung bieten jene Büchlein eine Anleitung, den Gedanken ans Ende rege zu halten, um Thun und Lassen danach einzurichten. In einem finden wir z. B. eine „Betrachtung der stunden und zu yeder stund ein betrachtung des Tods". Daselbst heißt es z. B.: „1 Uhr erinnert an ein Ding: wie David gebeten um ein Ding, nämlich zu wohnen bei Gott ewiglich." „5 Uhr: fünf Brode (Reue, Betrübniß, Mitleid, Furcht und Verlangen)" [2].

Gedruckte Sterbebüchlein in der Landessprache sind in Dänemark schwerlich noch vorhanden; doch enthält eine mittelalterliche Handschrift der Arna-Magnäanischen Sammlung [3] ein Sterbebüchlein in dänischer Sprache. Die alten norwegischen Homilien bieten ein Gespräch zwischen einer Seele und ihrem Leibe, aus dem sie schied. Canonicus Erich Nilsson aber ließ 1514 in schwedischer Uebersetzung zu Upsala die Ars moriendi von Gerson drucken [4].

Sowohl schwedische wie deutsche Sterbebüchlein konnten in Dänemark Verwendung finden. Schon die Bilder waren internationales Gemeingut. Dänen und Schweden sprechen noch heute zu einander jeder in seiner Sprache. Andererseits glich das damalige Dänische auch dem Nieder- oder Plattdeutschen. Kamen Lübecker, Dänen und Schweden zu gemeinsamer Verhandlung zusammen, so bediente sich jeder seiner Muttersprache, wie er sie auch unbeanstandet in den Schriftstücken gebrauchte. Sogar in rein dänischen Schriften finden sich manche deutsche Wörter. Paulus

---

[1] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch (Ueber die Verbreitung des Buchdruckes). Sebastian Brant sagt in der Vorrede zum Narrenschiff (Ausgabe von K. Goedeke) S. 3. 23:

All land sind jetzt vol heilger gschrift
und was der selen heil antrift:
bibel, der heilgen väter ler
und ander der glich bucher mer.

Ja würd all gschrift und ler veracht,
die ganze welt lebt in vinstrer nacht
und dut in sünden blint verharren.

Der ist ein narr, der nit der gschrift
wil glouben, die das heil antrift,
und meinet, das er leben söll,
als ob kein got wer, noch kein hell,
verachtend all predig und ler,
als ob er ganz nit säh, noch hör."

[2] Falk, Sterbebüchlein S. 46 f. 60 f. [3] Codex Nr. 792 in 4°, Bl. 160 f.

[4] Gammel norsk Homiliebog (Codex Arn. Magn. 619 in 4°; herausgegeben von C. R. Unger. Christiania 1864) S. 190 ff. *Hammerich*, Den hellige Birgitta S. 302. 305, node.

Heliä braucht solche selbst in Ueberschriften. Alles dies konnte um so eher geschehen, als zahlreiche Skandinaven Studien halber oder aus andern Gründen längere Zeit in Deutschland lebten, norddeutsche Kaufleute aber die skandinavischen Länder sozusagen überschwemmten. Unter solchen Umständen ist es klar, daß die deutschen Erbauungsschriften, also auch die Sterbebüchlein, in Dänemark weite Verbreitung fanden, besonders die 1491 und 1497 im benachbarten Lübeck herausgegebenen. Im „Laienspiegel", der 1496 ebendort erschien, handeln vier Kapitel von der Kunst, gut zu sterben.

Die Schrift Susos „von der göttlichen Weisheit" ist in altem Dänisch erhalten[1]. Sein Sterbebüchlein aber ist eine Separatausgabe des zweiten Kapitels ihres zweiten Buches. In dem Dichtwerke des Herrn Michael über den Rosenkranz werden am Ende des 15. Jahrhunderts als fünf Merksteine des Rosenkranzes behandelt: Christi Tod, des Menschen Sünde, Tod, Gericht und Freuden im Himmel. Der Gesang über den Tod besagt in der ersten Strophe: „Diesen Merkstein sollst du niemals aus der Erinnerung verlieren. Prägst du den Gedanken ans Sterben dir nicht ein, so gehst du verloren; es schreiben über ihn weise Cleriker." Eine wohl in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in alterthümlichem Dänisch abgefaßte Aufzählung der sechs Stücke, an die ein Mensch denken soll, wenn er zu den Freuden des Himmels gelangen will, führt als drittes Stück auf: er soll des Todes eingedenk sein, damit er sich auf denselben wohl vorbereite; als viertes die Pein der Hölle, als fünftes das Gericht, als sechstes den Himmel. In demselben Schriftchen werden später als Stoffe, die zur Gottesfurcht führen, aufgezählt: die Erwägung des Todes, der Hölle und des Gerichtes[2].

Palladius verwerthet die Ideen der Sterbebüchlein in seinem Visitationsbuche[3]. In protestantischer Zeit erschienen in dänischer Sprache Ueberarbeitungen katholischer Sterbebüchlein. So erschien 1570 und 1575 in Uebersetzung aus dem Deutschen: „Die Kunst, christlich und wohl zu sterben. Eine Disputation und ein Gespräch zwischen einem kranken Menschen und dem Verführer, von Iuone Barschampe (1575 heißt er Barenschampe). Und nun übersetzt in das Dänische." In demselben unterrichtet ein „Prädicant" den Kranken. Nach seinem Fortgange erscheint der Teufel, und es findet eine Disputation statt, ähnlich der Unterredung der katholischen Sterbebüchlein. Dieselbe Schrift gab später Noer-Nisson unter dem Titel heraus: O Adam tu es mortalis. Derselbe ließ auch 1653 erscheinen: Spirituale mortis et iudicii speculum, d. i. der geistliche Spiegel des Todes und Gerichtes. 1593 kam in dänischer Sprache heraus: Ein merklicher Tractat, in welchem alle Menschen unterrichtet werden, daß sie stets bedenken und eingedenk sein sollen ihrer letzten Dinge, welche da sind: 1. der Tod, der nahe ist, 2. das letzte Gericht, 3. die Pein der Hölle und 4. die himmlische Ehre und Freude. Auf latine beschrieben vor 150 Jahren, seither corrigiret und verbessert von Hermand Hamelsmand und nun neuestens aus dem Lateinischen verdänischt von Jakob

---

[1] Der dänische Titel lautet: Henrik Susos, gudelig Viisdoms Bog. Die Uebersetzung befindet sich in einem im 15. Jahrhundert in einem jütländischen Kloster geschriebenen Codex der Arna-Magnäanischen Sammlung (Nr. 783 in 4°). Unter anderem enthält der Codex auch Thomas a Kempis, Von der Nachfolge Christi. Die Schrift Susos ist von Brandt im 1. Heft der Dansk Klosterlaesning herausgegeben.

[2] *C. J. Brandt*, Klosterlaesning H. 3, S. 174. 189.

[3] Visitatzbog S. 22 ff.

Ulfeldt, dem Aeltesten. Kopenhagen 1593. Severinus Arctander übersetzte mit einigen Aenderungen die Schrift des Jesuiten Drexelius „über den guten Tod". Außerdem erschienen mehrere Uebersetzungen ähnlicher Werke aus dem Französischen und Englischen[1].

Wie geläufig den katholischen Dänen ernste Gedanken an den Tod waren, bezeugt der lutherische Bischof Engelstoft, indem er ausführt, wer das Leben jener Zeit überdenke, müsse einen erhebenden Eindruck bekommen durch den niemals nachlassenden Ruf der katholischen Vergangenheit, sich an Gott und die abzulegende Rechenschaft zu erinnern[2].

Aehnlich äußert sich Voigt: „Noch nie war der Mensch mit soviel Angst und Sorge, mit solch glühendem Eifer für sein und der Seinigen Seelenheil im dunklen Jenseits bemüht und bekümmert gewesen, als in den Zeiten, wo der Glaube noch in frischer, mächtiger Kraft in den Gemüthern lebte: in dem Maße man hienieden reichlich mit gutem Samen säe, werde man im Jenseits reichlich ernten."

Die häufige Wiederholung der Mahnungen, die hohen Anforderungen, die man stellen durfte, die große Verbreitung der angezogenen Sterbe-, Beicht- und Erbauungsbücher sind ebensoviele Belege dafür, daß weite Kreise der an sie ergehenden Aufforderung ein williges Gehör liehen. Schließen wir mit der treffenden Bemerkung Willmanns: „Man hat es beklagt, daß das Mittelalter den Geist, indem es ihn auf das Jenseitige fixirte, von der menschlich schönen und harmonischen Gestaltung des Diesseits abhielt, und daß sein einseitiger Spiritualismus das Verständniß der Alten, den Verkehr mit der Natur, die unbefangene Schätzung der menschlichen Kräfte nicht aufkommen ließ; man sollte aber auch in Anschlag bringen, was er an jenem tiefen und ernsten Zuge nach der andern Welt und an seiner Richtung auf das Spirituelle und Innerliche besessen hat; und wenn in solchen Dingen Beschwerden überhaupt an der Stelle sind, so drängt sich bei unbefangener Betrachtung vielmehr die Klage auf, wie wenig doch das menschliche Bewußtsein und Gemüth zu umspannen vermöge — und wie eng unser Sehfeld ist, daß ihm, wenn die Erde darin Platz nimmt, der Himmel zu entschwinden droht."[3]

---

[1] Vgl. Bibliotheca danica (herausgegeben von Bruun) Sp. 449 f.

[2] *Engelstoft*, Odense Byes Sognehistorie efter Reformationen S. 26. Geschichte des deutschen Ritterordens in seinen zwölf Balleien in Deutschland I, 63.

[3] O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, nach ihrer Beziehung zur Socialforschung und zur Geschichte der Bildung I, 291. Vgl. Hist.-pol. Bl. CX, 75.

Zweiter Theil.

Die Religion in der mittelalterlichen Familie.

Uebte die Religion auf die Mehrzahl der Einzelnen den heilsamsten Einfluß aus, so müssen auch jene Familien vom christlichen Geiste durchdrungen gewesen sein, in welchen die Eltern fromm lebten und sich redlich bemühten, ihre Kinder nach den Grundsätzen des Glaubens zu erziehen. Bevor wir zur Schilderung dieser Erziehung übergehen, werfen wir einen Blick auf das nordische Heim und dessen Familienleben.

Erstes Kapitel.

Das Heim, das Familienleben und die Hausandachten.

1. Miethskasernen mit Hunderten von Insassen kannte man im Mittelalter nicht. Selbst in den Städten waren die Häuser nur so groß, daß sie einer Familie, deren Gesinde, Gesellen und Lehrlingen Raum boten. Dadurch war zunächst die äußere Bedingung gegeben, das mittelalterliche Heim zu einem Heiligthume zu gestalten und die Familientraditionen treu zu bewahren.

Die Mehrzahl der nordischen Häuser war beim Ausgange des Mittelalters noch einfach eingerichtet. Den Kern bildete ein großer Raum, in dessen Mitte sich der Herd befand; die Schlafstellen waren ringsum an den Wänden angebracht in den Sitzen, deren Deckel für die Nacht zurückgeschlagen wurden. Vielfach hatten diese Häuser keine Fenster. Sie erhielten ihr Licht durch den großen Rauchfang und die den Tag über offenstehende Thüre. Die Klappe über dem Rauchfange und etwaige Fenster waren häufig mit durchscheinenden Häuten bespannt. Scheiben besaßen im Norden nur die Kirchen und die Häuser der Reichen. Gewöhnlich hatten aber selbst die ärmsten Häuser eine kleine Flur und noch

eine oder zwei dunkle Kammern[1]. In den größern Orten — „Kaufstädte“ nennt man sie bis auf den heutigen Tag — mußte die Hauseinrichtung für Handwerker und Handelsleute schon dadurch sich anders gestalten, daß Läden zum Auslegen der Ware erforderlich waren.

2. In solchen Hütten oder Häuschen betrieben die Männer ihr Handwerk oder ihren kleinen Handel; Ackersleute brachten in ihnen einen großen Theil ihrer Zeit zu. Selbst den Leibeigenen überließ die mittelalterliche Frohne die Mehrzahl der Tage zur freien Verfügung. In seinem Hause schaltete und waltete jeder frei an der Seite seiner Hausfrau, ließ sich die Erziehung seiner Kinder angelegen sein und sah sie heranwachsen in ungekünsteltem Frohsinn.

„Der ächte Bawersmann“, sagt 1498 das „Buch von den Früchten, Bäumen und Kräutern“, „hat kein lieber gut als haus und wib und kind und all sin völcklin, und achtet die arbeit hoch in ehren und dünket sich wohl der beste stand, den got selber eingesetzet hat im paradiese.“

Am Herd stand der Ehrensitz für die Leiter der Familie. „Vater“ oder „Mutter“ wurden diese nicht bloß von den Kindern des Hauses genannt, sondern auch vom Gesinde, von Gesellen und Lehrlingen. Sie aber betrachteten dieses ihr „völcklin“ fast wie ihre Kinder. Die Eltern führten auch den Vorsitz, wenn alle an dem großen Tisch saßen, um ihre Mahlzeit einzunehmen, wenn sie an den langen Winterabenden sich unterhielten, wenn man an den Sonntagen aus einem frommen Buche vorlas oder die Kinder wie das Gesinde über die Predigt ausgefragt wurden. Am Herde brachten nach Riehl in etwas besser gestellten Familien die Mütter ihren Kindern das ABC an den zehn Geboten bei, lehrten sie dieselben das Buchstabiren am Vaterunser und Credo[2].

Liest man Rolewincks Schrift De regimine rusticorum, so muß man billigerweise staunen über die hohen Anforderungen, welche er an gewöhnliche Landleute und Kleinbürger stellen konnte. Er kannte aber diese Klasse der Gesellschaft,

---

[1] Vgl. *Troels Lund,* Danmarks og Norges Historie: Glusningen af det 16 de Aarhundrede II, 16 ff. *Allen* l. c. IV, 1, S. 112 f. 247. — Palladius befragt im Visitationsbuche (S. 61) seine Zuhörer über „die Lehre“ des Pfarrers und Küsters, und droht allen, welche dem nunmehrigen Prediger widerstehen würden: „Wenn ihr mit ihm (dem ‚Priesterhasser‘) nicht fertig werden könnt, so wollet mir nur ‚einen Brieflappen‘ schreiben mit seinem Namen und seinem Vergehen, dann verspreche ich euch bei meiner Seele Seligkeit — wie mein Herr und König mir dies versprochen hat —, er wird euch nicht länger eure Thür dunkel machen sofern der blaue Thurm für ihn einstehen kann.“

[2] H. W. Riehl, Die Familie (4. Aufl. 1856) S. 127. 151. 154 f. 164. 170. *Troels Lund* l. c. II, 25. 35.

war er doch selbst aus ihr hervorgegangen. Er hat sicher nichts Ungewöhnliches verlangt.

Der fromme Kartäuser ermahnt die Ehemänner, die Tugenden zu üben, welche schon der hl. Paulus ihnen empfohlen hatte. Sie sollen sich das angelegen sein lassen, was ihren Frauen genehm ist, und mit ihnen alles berathen, was auf das Hauswesen Bezug hat. Die Frau aber soll im Manne denjenigen anerkennen, welchen Gott über sie gesetzt hat, und das Hauswesen zu seiner Zufriedenheit besorgen. Nicht nur soll sie ihm unverbrüchlich die eheliche Treue bewahren, sondern sorgfältig vermeiden, mit einem fremden Manne anders zu reden als in Kürze und an einem Orte, der zu keinerlei Verdacht Anlaß bieten könne. Die eine Ehehälfte soll stets die Verwandten der andern in Ehren halten. Frieden und Eintracht mit allen Nachbarn und Dorfgenossen empfahl er bringend. Er erwartete von diesen schlichten Leuten, daß sie den Charakter jedes ihrer Kinder kennen lernten, um danach die Erziehung einzurichten. Gegen das Gesinde sollen sie nicht zu streng und abstoßend, aber auch nicht schwach sein. Für sich und alle die Ihrigen mögen sie der Schrift eingedenk sein, die da sagt: „Bewahrst du dich nicht in der Furcht Gottes, so wird dein Haus bald zu Grunde gerichtet.“ Sie sollen die Knechte und Mägde in Ehren halten, doch mit Maß, gerne mit ihnen überlegen, was für den Ackerbau zu geschehen habe, aber ernste, fleißige Arbeit verlangen. Eitelkeit in der Kleidung dürfen sie weder an sich noch an den Hausgenossen dulden. Dem Bauern gezieme für die Werktage ein Kittel von grobem Linnen oder ein Wams aus grobem Tuch, je nach dem Gebrauche der Gegend und der Bequemlichkeit bei der Arbeit. Schön sei die Sitte, die Hochzeits- oder Brautkleider bis ans Lebensende zu bewahren und sie an hohen Festtagen anzulegen. Mit der eigenen Familie, den Verwandten und Nachbarn mögen die Bauern bisweilen einen Schmaus veranstalten, dem Wirtshause aber fern bleiben. Tänze sind, sofern sie in der rechten Weise und am rechten Orte stattfinden, nicht sündhaft, geben aber Anlaß zur Sünde. Darum ist die Theilnahme an denselben abzurathen. Dagegen sind Erholungen zu empfehlen, welche frei von Gefahren bleiben [1].

Jene dänischen Bauern und Kleinbürger, welche noch an alten Sitten festhielten und in guten Verhältnissen waren, müssen solchen Weisungen nachgelebt haben. Für sie zeugt der Vorwurf, welchen König Johann 1497 dem bisherigen Reichsverweser Schwedens, Sten Sture dem Aeltern, machte: „Die Bauern, welche Gott als Sklaven erschaffen hat, habt Ihr zu Herren erhoben.“ [2] Ihr Frohsinn erhellt aus mehreren Bestimmungen der Gesetze Christians II. Aus dem Visitationsbuche des Palladius aber ist zu schließen, daß Familienfeste bis zu seiner Zeit auf dem Lande häufig waren und der Gevatter von hüben und drüben [3] dazu eingeladen wurde. Wohl mögen auch Leichtsinn und Prunksucht solche Feste veranlaßt haben; den tiefern Grund hat aber Christiern Pedersen gewiß angedeutet, wenn er die Frömmigkeit vieler Bauern vor derjenigen mancher großen Herren hervorhebt. Er bringt die Stellen aus den Briefen des hl. Paulus über das Verhalten der Eheleute zu einander und stellt für die Frauen das Benehmen der seligsten Jungfrau dem hl. Joseph gegenüber als Muster hin. Dabei wirft er die Frage auf: ob ein Ehemann seine Frau oder seine Eltern mehr lieben soll. Die Antwort lautet: Der Mann soll seine

---

[1] Ausgabe von Kalcovius S. 99 ff. Ueber das Familienleben im Mittelalter vgl. Kobler, Katholisches Leben II, 270 f.

[2] Geijer, Geschichte Schwedens I, 237. Dahlmann a. a. O. III, 255.

[3] Dänisch: Nabo og Gjenbo.

Frau mehr lieben, seine Eltern aber mehr ehren[1]. Wo kein geordnetes Familienleben herrscht, da kümmern die erwachsenen Kinder, zumal wenn sie verheiratet sind, sich wenig um ihre alten Eltern, da ist eine solche Frage unmöglich.

Auch in vornehmen Häusern herrschte vielfach noch ein schönes Familienleben. Dafür bürgen zahlreiche Briefe, welche die Mitglieder dieser Familien untereinander wechselten. Sie sind überaus herzlich und athmen dabei innige Frömmigkeit. Für geschlossenes Familienleben zeugt auch der Gebrauch, Geburten, Heiraten, Todesfälle oder sonstige Geschicke der Angehörigen in Gebetbüchern und Hauspostillen aufzuzeichnen oder für derartige Ereignisse eigene Tagebücher anzulegen[2].

Butzbach, im reifern Alter Mönch und Prior der Abtei Laach, war in seiner Jugend weit herumgekommen und hatte zahlreiche Familien in Deutschland, Böhmen und den Niederlanden besucht. Das Büchlein, worin er seine Erlebnisse erzählt, ist ein treffendes Culturbild vom Schlusse des 15. Jahrhunderts[3]. Die meisten katholischen Familien, mit denen er in Berührung kam, boten noch ein christliches Bild. Er fand Edelsinn und Bereitwilligkeit, ihm in seiner oftmals traurigen Lage zu helfen, besonders in den Niederlanden und der Rheingegend.

3. Ein Crucifix fehlte in keinem Hause. Die Norweger wurden in den alten Homilien schon bald nach der Einführung des Christenthums aufgefordert, ein solches in ihrem Hause aufzuhängen. In vielen Gegenden Deutschlands befand es sich oftmals in der Hausflur, ein Betstuhl war davor aufgestellt, und vermittelst anderer Bilder und Zieraten wurde es gleichsam zum Mittelpunkte einer Hauskapelle. In Süddeutschland ist solches noch heutzutage vielfach zu sehen[4]. Dagegen klagte Paulus Heliä bitter, nunmehr (während der Reformationszeit) müsse in den

[1] *Chr. Pedersen* l. c. I, 150. 155 f.; Unterricht über die Ehe S. 180 f.

[2] Nach Einführung des Protestantismus blieben in den dänischen Briefen eine Zeitlang, „wenn man die Sprache des Herzens reden wollte, noch die alten frommen Formeln". *Troels Lund* l. c. VI, 81. (Andere Briefe dänischer Herren handeln übrigens mit Vorliebe von Jagdhunden und Falken und enthalten wacker Flüche.) Das in Odense ruhende handschriftliche Gebetbuch der Karen Rud hat derartige Aufzeichnungen. Cetty (a. a. O. Kap. 1) bringt diejenigen mehrerer deutschen Familien jener Zeit, Charles Ribbe eine Sammlung französischer. Kulturgeschichtlich werthvoll sind die von Thausing herausgegebenen Tagebücher Albrecht Dürers.

[3] In Uebersetzung aus dem Lateinischen mit Anmerkungen und Beilagen herausgegeben unter dem Titel: Chronica eines fahrenden Schülers oder Wanderbüchlein des Johannes Butzbach von D. J. Becker. Regensburg 1869.

[4] *Bang*, Udsigt over den norske Kirkes Historie S. 278. Riehl a. a. O. S. 163.

Häusern mancher Reichen das „Bild des Kreuzes Jesu Christi" den Bildern „der Palladis, Junonis und Veneris" weichen[1].

Auf Island empfahl Bischof Jon Ögmundarson, die täglichen, gemeinschaftlichen Gebete vor dem Kreuze zu verrichten. Im Elsaß wurde morgens und abends gemeinschaftlich vor demselben gebetet[2].

4. Hausandachten waren im Mittelalter in der ganzen Christenheit im Gebrauche. Reiche Edelleute hielten sich zu deren Abhaltung einen oder gar zwei Hausgeistliche. Christian II. hatte zwei Kapläne, seine Gemahlin ihren eigenen. Sie mußten vormittags und nachmittags Gottesdienst für den Hof halten. Bereits die Hirdskraa des Königs Magnus Lagabätr von Norwegen bestimmte, der König solle zwei im Messelesen und Beichthören wohlbewanderte Hausgeistliche haben. Den Hofleuten aber wird eingeschärft, an den Tagen, an welchen sie den Dienst bei Hofe zu versehen hätten, sich so zeitig einzufinden, daß sie mit dem Könige der Messe und dem Chorgebete beiwohnen könnten[3]. Diese Hausgeistlichen begleiteten also die Könige auf Reisen, nicht bloß um bei Erledigung von Staatsgeschäften oder bei Gerichtssitzungen behilflich zu sein. Nach den norwegischen Homilienbüchern nahmen sie stets einen Tragaltar mit[4].

Kleinere Leute sangen nach Palladius bei ihren Hausandachten fromme Lieder und zündeten vor Heiligenbildern Lichter an[5]. Pedersen gab seine Postille heraus für einfältige Leute, welche kein Latein verständen, seltener eine Predigt hörten und darum zu Hause in einem frommen Buche zu lesen wünschten. Daß wirklich viele solche erbauliche Lesung übten, erhellt schon daraus, daß bald eine zweite Auflage nöthig wurde[6].

Einen rührenden Gebrauch lernen wir durch Olaus Magnus kennen. Am Tage nach Mariä Lichtmeß knieten in Schweden die Kinder, bevor sie etwas genossen hatten, mit brennenden, tags vorher geweihten

[1] Ausgabe von Secher S. 281. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLI, 182.

[2] A. Baumgartner, Island und die Faröer S. 266. Cetty, Altelsässische Familie S. 86.

[3] Hirdskraa Kap. 20. 31.

[4] Ein Hausaltar Karls des Kühnen fiel in die Hände der Berner. Fünfundzwanzig mit Mosaikbildern geschmückte Hausaltärchen besaß Cardinal Barbo, späterer Papst Paul II. Pastor a. a. O. II, 314.

[5] Visitatzbog S. 53. Vgl. oben S. 10 über das Hersagen der Gebete durch Mann und Frau.

[6] *Christiern Petersen*, Danske Skrifter I, S. XIII; II, 420. — Aehnliche Gründe bewogen Gerson zur Herausgabe seines vielgelesenen Opus tripartitum. Geffcken a. a. O., Beil. Sp. 30.

Lichtern vor ihrem Vater, und dieser ertheilte nach dem 6. Kapitel des 4. Buches Mosis jedem einzelnen seinen Segen. Hieran schloß sich eine Ermahnung, wobei das Licht ausgelöscht wurde. Stieg der Rauch vom glimmenden Dochte wie beim Opfer Abels empor, so lauteten seine Worte ermunternd und belobend; senkte er sich, so folgte eine Warnung. Erzbischof Birger von Upsala empfahl den Vätern hierbei Klugheit und Mäßigung; denn „durch Belobung werden die Kinder zur Frömmigkeit und Religiosität geführt und durch milde Drohungen, nach abgelegtem Trotz und Uebermuth, von Widersetzlichkeit abgehalten“ [1].

Hausandachten waren in der ganzen Christenheit so allgemein, daß Dietrich Coelde schreiben konnte: „Das cristenliche hus sol ein cristenlicher tempel syn, vorab an sunntagen und andern heyligen tagen, wan alle, vatter, mutter, kinder, knecht und meyde, alt und jung, by einander syn und gott loben, beten und lesen; nit minder singen, spielen und frolich syn sulen.“ In gleicher Weise ermahnt Bruder Steph. Lanzkranna zu Wien in seiner „Hymelstrasz“ den Hausvater, daß er an Sonntagen „nach essens des ersten mit seinem voelcklin ging zur einer predig. Darauf sesz er daheim mit seiner hauszfrawen und mit seinen kindern und mit seinem voelcklin, und fraget sy, was sy in der predig gemercket hetten, und sagt, was er het gemerckt. Verhoret sy auch, ob sy die zehen gebott künnen und verstunden die siben todsünd, den pater noster und den glauben.“ Dabei sollten alle „ein guottes liedlin singen von gott oder von unser lieben frawen oder auch etwas von den lieben heyligen“ und „in gott froelich“ sein. Derselbe trug kein Bedenken, anzurathen, dem „voelcklin“ auch einen Trunk zu verabreichen [2].

Das wohlthuende Bild, welches beide Verfasser entrollen, vervollständigt der Brief Wimphelings an Jakob Sturm:

„Im Hause Ihres Vaters sah ich weder Würfel noch Karten, überhaupt keinerlei Spiele. Die ganze Woche hindurch war man da thätig; an den Festtagen las Ihr Vater, Ihre Mutter oder Ihre Schwester nach der Nachmittagspredigt oder nach dem Abendessen das Evangelium, die Epistel oder irgend eine Geschichte vor; die übrigen hörten zu, und so verging ihnen auf angenehme und ehrenhafte Weise die Zeit.“ [3]

---

[1] *Olaus Magnus* l. c. lib. 16, cap. 7.

[2] Coelde, Selenfürer Bl. 5. Lanzkranna, Hymelstrasz Bl. 50 f.

[3] *Wimpheling*, De integritate cap. 14. Cetty a. a. O. S. 67. Johannes Dietenberger führt 1537 unter den Pflichten der Kinder auch diejenige auf, „ihnen (den Eltern) Gottes wort zu zeitten vorlesen“, hat aber die damaligen religiösen Wirren im Auge. Immerhin hätte er dies Vorlesen nicht verlangen können, wenn es nicht vorher schon gebräuchlich gewesen wäre. Vgl. Herm. Wedewer, Joh. Dietenberger S. 418.

Zweites Kapitel.

Die Erziehung im elterlichen Hause.

1. Im Mittelalter lag in erster Reihe der Mutter die Sorge ob, dem Kinde die bekanntesten Gebete beizubringen und es in den nothwendigsten Heilswahrheiten zu unterrichten. Coeldes „Selenfürer" mahnt:

„Alle underweysung sol damit anheben, die eltern zu ermanen, daß sie ire kinder in christlicher zucht und eren aufwachsen machen und ir hauß für die zarten kindlin die erste schul und erste kirche sy." „Cristenliche mutter, wan du din kind, das ist gottes ebenbilde, uff din knien hast, so mache im das zeichen des heyligen crutzes uff stirne, mund und brust und bete mit im, wann es sprechen kann, das es nachbetet. Du solt din kind segnen, den glauben leren und es füren zur bicht fruzitig, es auch underweysen was es bedarff gut zu bichten." Im 37. Kapitel seines Katechismus verlangt Coelde, die Eltern sollten ihre „Kinder in deutscher Sprache lehren: das Vaterunser, Ave Maria, Glaubensbekenntniß und noch andere Punkte, die in diesem Handbuche stehen. Item, ferner soll man sie lehren, Maria, die Mutter Gottes, ihren Schutzengel und alle Heiligen zu ehren. Und des Abends und Morgens sollen sie die Kinder segnen und des Abends sie lassen vor ihren Betten knien und Gott danken. Ferner sollen sie die Kinder lehren Benedicite und Gratias und Gottes Lob sprechen und mäßig sein im Essen und Trinken und sittsam auf der Straße gehen. Item soll man sie einfach kleiden und nicht hoffärtiglich, und man soll sie geleiten zur Kirche, um Messe, Vesper und Predigt zu hören, und sie lehren bei der Messe dienen."

„Darumb", sagt Lanzkranna, „sollen die vaeter und die mueter ihre kinder, die schulmeister ire schüler, die hauszwirt ir gesind, voraus die obersten ir untertan soeliche ding underweysen, oder darzuohalten, das sy es von im selber oder von andern leren und versteen, als vil irem standt zugehoert."

Herolt ermahnt die Eltern, den Sonntag nicht zum wenigsten der Belehrung der Kinder in geistlichen Dingen zu widmen, weil die Eltern ihre Kinder anleiten müssen, Gott zu dienen. Das Gemüth des Kindes sei wie weiches Wachs, in welches sie das rechte, christliche Gepräge eindrücken möchten. Darum sollen sie ihren Kindern bei Zeiten das Vaterunser den Glauben und die zehn Gebote beibringen und sie anleiten zu einem rechten Verhalten gegen Gott sowohl wie gegen ihren Nächsten. Sie möchten ihnen aber vor allem ein gutes Beispiel geben, sie strafen und ihnen nur gerechtes Gut hinterlassen; denn an dem ungerechten hafte der Fluch.

Zur selbigen Zeit fragte Johannes Wolff die Eltern: „Hastu die dir bevolen syn, zu der kyrchen und zu dem gottlichen ampte und zu dogende (Tugenden) gehalten und sy gelernet das paternoster und was ir selen selikeit andrifft?"

Im 40. Kapitel fordert der „Speghel des cristene mynschen" (Lübeck 1501) die Eltern auf, den Kindern nicht ihren Willen zu lassen: „Wente se in erem eghenen willen upwassen, so sint se sunder vruchten unde schemden und blive hartnackich unde styff." Die Eltern machen sich durch unvernünftiges Nachgeben selbst eine Geißel. „Man scal se leren in dudesche (auf deutsch) dat pater noster unde ave maria unde de twelf artikeln des cristen loven (Glaubens), de tein (zehn) bade gades unde nach andere puncte, de in dessеme boke staen. Auendes unde morgens scole se sik segnen, unde des auendes scole se vor ere bedde up de kne

gan sitten unde danken gade, — se scolen eren benedicite unde gracias leren. Ok schall me se slicht kleden unde nicht houerdichlik, unde man scal se leiden to der kerken, umme misse, vesper und sermon to horende, — me scal se leren bichten up dat lengeste na VII iaren. Item so scal me kindere bitiden to der scholen setten bi erbare ghelerde mesters, up dat se up der straten neen quaet (nichts Schlechtes) leren." Ganz dasselbe verlangte, wie wir eben hörten, Coeldes „Selenfürer". Wenn aber so die verschiedenen Anweisungen in den verschiedenen Gegenden Deutschlands gleiche Anforderungen stellen konnten, müssen solche Mahnungen den Sitten entsprochen haben.

Der „Spiegel des Sünders" erforscht den Eltern das Gewissen, ob sie darüber gewacht hätten, daß ihre Kinder und ihr Gesinde alles das, „was oben steht", getreulich beobachteten. Denn wenn dieselben durch die Schuld der Eltern dies nicht hielten, hätten auch letztere theil an deren Sünden und könnten dadurch eine Todsünde begehen. „Hastu dann nit ernstlichen fleisz gethan, das deine kind und underthan, maegd und knecht fleisslich betten, vasten, gott den herrn fürchten, dem (ihm) dienten, seine gebott hielten, mesz und predig andechtig hoerten, ihr sünden beichten, das heylig sacrament andechtig empfiengen und eyns erbern (eines ehrbaren) und stillen wandels waeren bei den leuten, und desgleichs? In dem allen vatter und muotter und herrschaft fleissig sein söllen und ire kind und underthan alss mit straff, lere, worten und ebenbild (gleicherweise) gutter werke ziehen." Vor allem warnt dieser Spiegel die Eltern davor, aus Eigennutz, wegen zeitlicher „arbeyt und narung unguotfürchtige" Diener oder Gesellen im Hause zu behalten; „wann tustu das, das du sy also wider got enthaltent (im Hause behältst), so haltest du auff den veind gotes und erzeygest dich (selbst als) eynen veind gotes, . . . dem sein leiplich narung und bauchfülle . . . lieber dann got ist [1].

Oft redeten die Prediger von der religiösen Erziehung der Kinder. Die Baseler Diöcesansynode vom Jahre 1503 schärfte den Geistlichen ein, in ihren Predigten eifrig auf eine gute Erziehung der Kinder zu bringen [2].

1523 ward sogar einer Art von Katechismus das Motto vorgesetzt: „Underweisz deine kind, so kumpstu tzu warer kandtnus gottes." [3] „Frage die kinden offten uß," mahnt der „Selenfürer" die Eltern, „was sy vom glouben und den

---

[1] Geffcken a. a. O. S. 63 f. 69 f., Beil. Sp. 39. 62. 108. Aeneas Sylvius fragt (Bibl. der kath. Pädagogik II [Freiburg, Herder], 258): „Welches ist der vorzüglichste Unterrichtsgegenstand für christliche Knaben?" Dann redet er den zehnjährigen König Ladislaus von Ungarn und Böhmen folgendermaßen an: „Wir glauben, daß du Kenntniß habest von allem, was einem Christen geziemt: vom Gebete des Herrn, vom Gruße an die seligste Jungfrau, vom Evangelium des hl. Johannes, vom Glaubensbekenntnisse und andern Gebeten. Man wird dich auch unterrichtet haben über die Todsünden, über die Gaben des Heiligen Geistes, über die Gebote des Herrn und die Werke der Barmherzigkeit, über den Weg zur Rettung deiner Seele und zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit. Wir zweifeln keineswegs, daß du die volle Ueberzeugung in dir lebendig erhältst, daß auf dieses Leben ein anderes folge, welches für die Guten voll Freude und Annehmlichkeit, für die Schlechten ein Abgrund von Trauer und Bitterkeit ist." In diesem Maße werden freilich nicht alle Knaben gleichen Alters unterrichtet gewesen sein.

[2] *Hartzheim*, Concilia Germaniae VI, 8 sq. 23 sq.

[3] Eine cristliche vnnterweysung Der klaynen kinter im Gelauben durch einn weysz einer frag (bei Geffcken a. a. O. S. 17, Anm.).

gebotten verstanden und in der ercleruug der lere puncten vor puncten in kirche und schule gelernt hant. Darin ligt ir heil und din eigen." [1]

Die Kenntniß der vorzüglichsten Gebete und das Verständniß der aus ihnen sich ergebenden Lehren gehört zum Wesen des katholischen Lebens, mußte sich also auch im skandinavischen Norden finden. Christiern Pedersen kannte manche der oben angezogenen Volksbücher und versäumte nicht, deren Lehren zu verwerthen. So verlangt er in der Homilie auf Neujahr, die Eltern sollten ihre Kinder in der frühesten Jugend in die Kirche bringen, wie es am Tage seiner Beschneidung mit dem Jesuskinde geschehen sei. Sobald die Kinder reden und etwas begreifen könnten, sollten sie dieselben anleiten, Gott für seine Wohlthaten zu preisen und in jeglicher Weise seine Gebote zu halten.

Fast ausschließlich behandelt Pedersen die Kindererziehung in zwei Homilien. Eine für das Fest der Unschuldigen Kinder bestimmte rügt vorzugsweise die bei der Erziehung begangenen Fehler; die für den ersten Sonntag nach Dreikönigen lehrt, was die Eltern ihren Kindern schuldig seien. Haben die Kinder gefehlt, so sollen die Eltern ohne Ungeduld und Fluchen dieselben zurechtweisen; hilft das nicht, die Ruthe gebrauchen. Vor allem sollen sie die Kinder frühzeitig lehren, Gott zu fürchten und ihm zu dienen; denn das Gemüth des Kindes ist (nach Gerson und Geiler) eine unbeschriebene Tafel, weiches Wachs, welches jeden Eindruck aufzunehmen im stande ist, ein grüner Zweig, der sich leicht biegen läßt. In das Herz des Kindes soll man nur Gutes senken; denn es ist wie das neue Gefäß, welches leicht den Geschmack behält nach der ersten Flüssigkeit, die es aufnahm. 1. Die Eltern sollen den Kindern das Paternoster, Ave Maria und die zehn Gebote beibringen. Zur Förderung der Gottesfurcht sollen sie die Kinder zum Kirchenbesuche, zur heiligen Messe und Predigt anhalten. Keiner ist von Natur so hart, der nicht vom Wort Gottes einiges bewahre zur Erlangung der Seligkeit. 2. Kinder sollen gewöhnt werden, dem Nächsten Barmherzigkeit zu erzeigen; denn nach Hieronymus stirbt derjenige nicht unchristlich, welcher diese geübt hat. Kinder sollen dem Nächsten nicht schaden, weder am Rufe noch am Gute. Für Ehrabschneiden sollen sie gestraft werden, auch wenn sie Aepfel, Birnen, Erbsen oder Bohnen wegnahmen. Solche Fehler nicht strafen, sei theilnehmen an der Schuld. 3. Die Kinder sollen angehalten werden, ihre Pflichten gegen sich selbst zu erfüllen, rein und keusch zu leben. 4. Eltern haben ihre Kinder zum Guten anzuleiten, nicht aber zum Trinken, zu Putz und Tanz oder Hoffart. Sie sollen ihnen ein gutes Beispiel geben. 5. Strafe der Fehler, im besondern des Mißbrauchs heiliger Namen, ist Pflicht. 6. Die Eltern sollen ihren Kindern kein ungerechtes Gut hinterlassen [2].

Bei bloßen Mahnungen ließ man es indes nicht bewenden. In Schweden und Norwegen waren Geldbußen festgesetzt für diejenigen Eltern, deren Kinder die gewöhnlichen Gebete nicht wußten [3].

---

[1] Selenfürer Bl. 14. Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. Abschn., Nr. 4.

[2] *Christiern Pedersen* l. c. I, 136. 167 ff.

[3] *Hammerich,* Den hellige Birgitta og Kirken i Norden S. 290.

Waren die Eltern nicht im stande, selbst ihren Kindern die Hauptstücke des Glaubens und die bekanntesten Gebete beizubringen, oder unterließen sie dies zu thun, so befahl die Kirche den Pathen, einzutreten. Berthold von Regensburg sagte darum:

„Ez solten des kindes toten (goten, baten, Pathen) den glouben und daz paternoster lernen, so ez siben jar alt wurde, wan sie sints im schuldig, wan sie sin geistliche vater oder muoter. Sie sollent sprechen zu sinem vater oder muoter: gevater, ir sult minen toten daz paternoster und den glouben lernen oder ir lat in zu mir gen, so lere ich ez. Kunnent sie daz ave maria darzuo, daz ist vil wunderguot. Ist aber daz kind sin tote nit lert, so soltu ez selber lern." [1] In der altdeutschen Uebersetzung des Präceptorium von Nikolaus von Lyra heißt es: „Darumb sind schuldig die gevattern, ire totlin als ir geistlich kind zu lernen den glouben und das pater noster."

In Deutschland wurden darum die Hauptstücke des Glaubens auch wohl Pathenstücke genannt. Lago Urne bestimmte für seine Diöcese 1517, es solle ein jeder als Pathe zurückgewiesen werden, welcher nicht das Paternoster und Credo könne, also nicht im stande sei, seine Pathenkinder zu unterrichten. Auch die Provincialstatuten von Upsala verordneten: „Item die Eltern und Pathen sollen die Kinder das Gebet des Herrn, das apostolische Symbolum und das Ave Maria lehren." [2]

Nach dem Kirchenrecht standen die Kinder in einem sehr nahen Verhältniß zu ihren Pathen. Wie diesen die Sorge für ihre Pathenkinder auferlegt wurde, so war jenen befohlen, ihre Pathen in Ehren zu halten; darum wird im Beichtspiegel „Dat licht der sele" (Lübeck 1484) die Frage gestellt: „Hefftu geuneret dyne paden edder vadderen?" [3]

Mehr theoretisch handelt über die Erziehung der Laienspiegel des Jonas von Orleans aus dem 9. Jahrhundert, ein trefflicher Wegweiser für die Erziehung der Jugend, Hrabanus Maurus in dem Werk „Von der Ehrfurcht der Söhne gegen ihre Väter und der Unterthanen gegen die Könige", und Hugo von St. Victor in den Didascalica. Der Dominikaner Peraldus behandelt in dem Buche De eruditione principum allseitig die Erziehung der Kinder und jungen Leute, ebenso sein Ordensgenosse Vincenz von Beauvais in dem Werke De institutione filiorum regiorum seu nobilium.

---

[1] Geffcken a. a. O. S. 23. Norrenberg a. a. O. S. 17. Vgl. was die beiden Verfasser an dieser Stelle noch weiter über die Pathen und die ihnen von der Kirche gewordene Aufgabe bringen.

[2] *Reuterdahl,* Statuta p. 145, punct. 32. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XXXVII, 325 f.

[3] Geffcken a. a. O., Beil. Sp. 24. 132. — Das Wort „vadderen", welches im Dänischen (Norwegischen) und Schwedischen „der Pathe" bedeutet, war vielleicht der Skandinaven wegen hinzugefügt.

Als hervorragende pädagogische Schriftsteller des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts seien hier erwähnt: Gerson, Maffeo Veghio, Aeneas Sylvius, Rolewinck, Paul Vergerius, Jakob Sadolet, Rudolf Agricola, Jakob Wimpheling, Desiderius Erasmus, Murmellius und Nausea[1].

2. Daß die Grundsätze, welche die oben mitgetheilten Schriften aufstellen, befolgt wurden, beweisen bestimmte Thatsachen. So bezeugte noch 1555 Olaus Magnus, es sei bei allen Nordländern noch immer „vermöge der aus ihrem alten Glauben ererbten Frömmigkeit“ gebräuchlich, daß Knaben und Mädchen allabendlich vor dem Vater erschienen, das Vaterunser und Ave Maria zu beten und seinen Segen zu empfangen. In den von Paulus Heliä hinterlassenen handschriftlichen Arbeiten vermischten Inhaltes werden als allbekannt vorausgesetzt und auf Luthers Lehre angewandt: die sieben Hauptsünden, die acht Seligkeiten, die zehn Gebote, die sechs Sünden wider den Heiligen Geist, die vier himmelschreienden Sünden, die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit und die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Wäre die große Masse mit den einzelnen Theilen des Leidens Christi nicht vertraut gewesen, hätte dann Pedersen selbst solchen, welche des Lesens unkundig waren, zumuthen können, sie auf die einzelnen Theile der heiligen Messe anzuwenden?[2]

Albrecht Dürer redet in seinen Schriften von seiner Mutter stets mit der größten Ehrerbietung. Hinsichtlich seines Vaters sagt er: „Mein lieber Vater wandte großen Fleiß auf seine Kinder, sie zur Ehre Gottes zu erziehen; denn sein höchster Wunsch war, daß er seine Kinder in Zucht wohl aufbrächte, damit sie Gott und den Menschen angenehm würden. Darum war seine tägliche Rede zu uns, daß wir Gott lieb haben und treulich handeln sollten gegen unsern Nächsten.“ Johannes Agricola bezeugt, daß er wie die übrigen Kinder von seinen Eltern das Abendgebet erlernt habe. Aehnlich lauten andere Zeugnisse; beachtenswerth ist vor allem dasjenige des Cochläus: „Ich weiß, daß bei uns Deutschen, bevor das Lutherthum einriß, die Eltern ihre noch lallenden Kinder das

---

[1] Auszüge aus den pädagogischen Werken der meisten obengenannten Verfasser finden sich in der Bibliothek der kathol. Pädagogik (Freiburg, Herder). Ueber Veghio vgl. Pastor a. a. O. I, 38. Ueber Rolewincks Schrift Quaestiones duodecim notabiles pro presbyteris etc. vgl. Wolffgram in der Zeitschr. für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde Westfalens XLVII, 110. Ueber Murmellius vgl. Reichling, J. Murmellius (Freiburg, Herder, 1880). J. Freundgen hat seine Werke in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Nausea schrieb: Consilia de puero literis instituendo. Vgl. Hist.-polit. Blätter CXI, 12, Anm. Die Schrift des Vincentius Bellovacensis gab 1819 C. F. Schlosser in deutscher Uebersetzung heraus mit einer Geschichte der Erziehung im Mittelalter.

[2] *Olaus Magnus* l. c. lib. 16, cap. 3. Monumenta historiae danicae: Historiske Kildeskrifter (herausgeg. von Holger Rördam) I, 127 f. *Christiern Pedersen* l. c. II, 420. Oben S. 18.

Vaterunser, den Englischen Gruß, den Glauben und die zehn Gebote lehrten, damit sie zu beten wüßten, ehe sie fertig zu reden oder sicher zu gehen vermöchten. Auf den Armen ihrer Mütter oder der Mägde wurden die Kindlein in die Kirche mitgenommen, damit sie dem heiligen Meßopfer, der Predigt und den Gesängen beiwohnten und so die frommen Gebräuche unserer Religion durch Hören und Sehen lernten und gleichsam mit der Muttermilch einsaugten, bevor ihnen noch die inwohnende Neigung zum Bösen Hindernisse bereitete." [1]

Drittes Kapitel.

Die Erziehung außerhalb des elterlichen Hauses.

1. Die häusliche Erziehung wurde für die meisten Kinder in der Schule vervollständigt. Unterricht und Bildung aber waren bei den Laien des Mittelalters nicht so selten, wie man vielfach angenommen hat. Schon die Kapitularien Karls des Großen und der „Sachsenspiegel" lassen auf eine größere Anzahl von Schulen schließen. Ja im „Sachsenspiegel" gilt als Recht, daß die Töchter des Hauses unter anderem „alle Bücher, die zum Gottesdienste gehören und welche die Frauen zu lesen pflegen", von der Mutter erben. Um den Besuch der Schulen zu fördern, erlaubte man 1192 zu Gent einem jeden, Schulen zu eröffnen. Im Jahre 1270 bestimmte Erzbischof Engelbert von Köln für einen Ort Westfalens, der Küster habe an jedem Wochentage vormittags und nachmittags zu unterrichten, alle Eltern aber müßten ihre Kinder in die Schule schicken. Jeden Monat habe der Küster über die Schule an den Pfarrer zu berichten. Paris zählte gegen Ende des 14. Jahrhunderts 41 Volksschullehrer und 20 Lehrerinnen. Dementsprechend sieht Berthold von Regensburg die Kenntniß des Lesens und Schreibens als ziemlich verbreitet an [2].

---

[1] Thausing, Dürers Briefe und Tagebücher S. 137. Cetty a. a. O. S. 52. Norrenberg a. a. O. S. 15. C. Otto, Johannes Cochläus, der Humanist (Breslau 1874) S. 2. Webewer a. a. O. S. 20. — Palladius bemühte sich, den Gebrauch, daß die Mütter ihre kleinen Kinder auf den Armen mit in den Gottesdienst brachten, in Dänemark zu erhalten. „Denn es ist ein merklich guter Gebrauch, daß man die kleinen Kinder auf dem Schoße mit sich in die Kirche bringt" (Visitatzbog S. 29).

[2] K. Hegel, Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter II, 180. Kriegk, Deutsches Bürgerthum (Neue Folge) S. 357. Norrenberg a. a. O. S. 59 f. Sachsenspiegel 1. Buch, Artikel 24. Hist.-polit. Blätter CXII, 322.

Obwohl die erhaltenen Anleitungen für den ersten Unterricht[1] die Kenntniß der Buchstaben voraussetzen, verordnet Christian II. in seinem geistlichen Gesetz, die Kinder sollen das ABC beim Lehrer lernen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst hatte einen großen Aufschwung der niedern Schulen und eine Verallgemeinerung der ersten Bildung gebracht. Selbst kleinere Orte erhielten mehrere Lehrer und Lehrerinnen. So hatte 1494 Wesel am Niederrhein 5 Lehrer, welche die Jugend „im Lesen, Schreiben, Rechnen und Kirchengesang" unterrichteten. In dem benachbarten Xanten konnte 1491 ein Meister wegen der großen Zahl der Kinder, welche die „Lese- und Schreibschule" besuchten, mit einem Gehilfen für die Knaben nicht mehr auskommen; die Mädchen hatten ihre eigene Lehrerin. Allgemein fordert der „Speghel des cristen mynschen" die Eltern auf, ihre Kinder bei Zeiten in die Schule zu schicken, aber bei einem ehrbaren und gelehrten Meister. Luther meinte darum, im Papstthum habe der Teufel durch Errichtung von Klöstern und Schulen so fleißig seine Netze ausgebreitet, daß ihm ohne Wunder auch nicht ein einziger Knabe habe entrinnen können[2].

In Dänemark ertheilten selbst in kleinern Städten außer den Meistern der Lateinschule auch noch andere Personen höhern Unterricht. Christian II. verbot dies; nicht aber, niedern Unterricht zu ertheilen. Derselbe König wollte, die Bauern, welche in der Stadt kein Kostgeld für ihre Söhne zu zahlen vermöchten, sollten ihre Kinder beim Pfarrer, beim Küster oder einer andern tauglichen Person das ABC, das Pater noster, Credo u. s. w. lehren, sowie im Lesen und Schreiben des Dänischen unterrichten lassen[3].

Daß der erste Unterricht ein religiöses Gepräge hatte, folgte aus der Geistesrichtung jener Zeit. Der 1498 erschienene „Selenfürer" betont, die Schulmeister hätten sich für ihren ganzen Unterricht als Gehilfen der Geistlichen zu betrachten, also die Kinder in der christlichen Lehre, in den Geboten Gottes und der Kirche zu unterrichten. Häufig wurden die kleinern Kinder von Nonnen unterrichtet, die heranwachsenden Knaben von Geistlichen und — wenigstens im Norden — von angehenden Theo-

---

[1] Eine solche Anleitung ist von einem Franziskaner, eine ältere von Cardinal Guido verfaßt. Buchwald a. a. O. I, 6.

[2] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. Abschn.; II. Bd., 2. Buch, 6. Abschn. Geffcken a. a. O. S. 70.

[3] Vgl. *Kolderup-Rosewinge,* Gamle danske Love S. 60. Die Schulordnung Christians II. in Dansk Magaz. VI, 364 f.

logen. Als Lese- und Memorirstücke dienten den jüngern Gebete, den weiter fortgeschrittenen lateinische Psalmen [1].

2. Der gelehrte Unterricht galt durchgehends als Vorbereitung auf den geistlichen Stand [2]. Wohl war dieser Unterricht beim Ausgange des Mittelalters stark humanistisch, allein er wurde durchgängig von christlichen Männern ertheilt, wie Vittorino da Feltre in Italien, William Lily in England, Hegius und Wimpheling in Deutschland. Der hervorragendste Pädagoge Dänemarks war in jener Zeit Martin Börup, Canonicus von Aarhus. Geiler von Kaisersberg fordert:

„Der Lehrer soll unablässig seinen Schülern das Gute und Schöne vorhalten, die Tugend loben, das Laster brandmarken und ihnen eine heilsame Furcht vor der Hölle einflößen. Auch soll er darauf bedacht sein, ihnen eine aufrichtige Frömmigkeit und die Gewohnheit zu beten einzupflanzen, sie auch abzuhalten suchen von Streit, von Verleumdungen und besonders von der Unsittlichkeit. Wenn er es nicht thut, so sind sie verloren, da nach dem hl. Chrysostomus die müßige und schlecht erzogene Jugend verderblicher ist als die wildesten Thiere." [3]

Oft waren die Schüler mit ihren Lehrern zu frommen Gilden oder Bruderschaften vereinigt. Sie besorgten häufig den Kirchengesang, nicht selten auch andere Kirchendienste. Da solche Thätigkeit sich in Dänemark nicht bloß auf die Stadt beschränkte, in welcher ihre Schule lag, sondern sich über die umliegenden Dörfer erstreckte, nannte das Volk die Scholaren „Löbedegn" (Laufküster). Daß die ältern bereits die niedern Weihen erhalten hatten, erhellt aus ihrem Dienste und aus den Segnungen und Weihen, die sie vornahmen. Für die Blüthe der höhern Schulen in Dänemark zeugt Palladius, indem er 1540—1543 klagte:

---

[1] Geffcken a. a. O. Einleitung und S. 63 f. Kriegk a. a. O. S. 64 ff. Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. und Anfang des 3. Abschnittes. Selenführer Bl. 17. Buchwald a. a. O. I, 5 ff. Norrenberg a. a. O. S. 59 ff. 80 ff. Geffcken macht in der Einleitung darauf aufmerksam, daß das bibliographische Werk von Hain bis zum Jahre 1500 schon 16 299 Druckwerke aufführt, nimmt aber an, die Zahl der erschienenen habe das Doppelte betragen.

[2] „Wenn sie" (die Scholaren), sagt die Schulordnung Christians II., „einigermaßen erfahren sind in der Dialectica, Rhetorica und Poesia, so mögen sie sich ans Studium geben und studiren, wozu sie Neigung haben, einige die Heilige Schrift, einige das Kaisergesetz, einige Medicina." Auch die beiden letzten Fächer wurden vorwiegend von Theologen studirt. Seine Schulordnung enthält die kleinlichsten Bestimmungen, z. B.: „Keiner soll aufs Chor gehen, ohne zwei, stets reine und ganze Chorhemde zu haben. Wird eines schmutzig, soll er es gleich waschen lassen und ein neues anziehen." — „Item sollen alle Chorales angehalten werden, sich im Gesang zu üben und darin unterrichtet werden nach der neuen Mensure." Er empfiehlt aber auch: „Item am Vorabend der Feste liest der Schulmeister eine Lectionem in Novo Testamento."

[3] *Dacheux*, Jean Geiler p. 462 s. — Cetty a. a. O. S. 117.

„Unsere Eltern waren fleißiger, ihre Kinder der Schule anzuvertrauen. Und doch wußten sie nicht soviel von Gottes Wort zu sagen, wie wir jetzt wissen am hellen Tage dieses klaren Evangelii. Zur Zeit, als wir noch kleine Buben waren, mußten wir hinauf auf den Schulsöller. So viele junge Burschen waren da, daß alles vollgepropft war oben und unten: siebenhundert fand man in der Schule von Ripen, neunhundert in der Schule von Roeskilde. Und das alles nur, damit sie Mönche und Altarpriester werden möchten. Selbst Adelige hielten ihre Kinder zum Schulbesuche an, der großen Pfründen und kostbaren Lehen wegen. Jetzt aber sitzt ein Teufel im Herzen des Edelmannes, des Bürgers und Bauern und hält ihn ab, seinen Jungen in die Schule kommen zu lassen." Nach Christiern Pedersen sagte in seiner Jugend ein Sprichwort, es sei eine der größten Sünden, den Unterricht eines Knaben zu vernachlässigen [1].

Der eben genannte Pedersen klagt in einer Schrift bitter über die ihm und seinen Mitschülern widerfahrene Behandlung [2]. Er bringt darin einige auch anderweitig bezeugte Thatsachen, welche für die Härte mancher Lehrer sprechen. Jener Zeit wohnte eben noch eine Kraft und Energie

[1] Visitatzbog S. 75 f. *Pedersen*, Danske Skrifter IV, 479. — Pedersens Schrift Om börn ath holde til Scole, welche jenes Sprichwort anführt, ist eine Ueberarbeitung von Luthers Schrift: „An die Bürgermeister und Rathsherren allerlei Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen". Luther gibt das Sprichwort lateinisch: Non minus est negligere scholarem, quam corrumpere virginem, und fügt hinzu, man habe keine größere Sünde gekannt als letzteres (Sämtliche Werke, herausgegeben von Irmischer und Plochmann XXII, 168). Demnach waren Sprichwort und Praxis in Deutschland und Dänemark dieselben. Die ebengenannte Schrift Pedersens sucht die Bürgermeister zur Gründung von Schulen zu vermögen, in denen das reine Wort Gottes gelehrt werden solle, um die Schulen zu ersetzen, in welchen bisheran „Klostermänner und andere Personen der Kirche" mit ihren „verkehrten und falschen Lehren" mehr verdorben als Nutzen gestiftet haben sollten.

[2] L. c. IV, 469 sq. (vgl. 480). Betreffs der Nothwendigkeit der körperlichen Züchtigung herrschte bis zum Schlusse des Mittelalters volle Uebereinstimmung. Sebastian Brant schreibt (a. a. O. Kap. 6 Von ler der kind.):

„Zimlich strof bringt kein sörglich gschrei;
die rut der zucht vertribt on smerz
die narrheit uß des kindes herz;
on strafung selten iemens lert.
alls übel wechßt, das man nit wert.

Das aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammende jütländische Gesetz bestimmte: „Ein Mann vergreift sich nicht am Heiligen, wenn er seine Frau und seine Kinder, die in Gemeinschaft mit ihm leben, züchtigt, es sei denn, daß er Speer oder Schwert gebraucht oder ihnen die Glieder zerschlägt. Denn er soll sie, wenn sie sich vergehen, mit dem Stabe oder mit der Ruthe züchtigen. So ist es auch mit dem Dienstvolk. Wenn aber die Frau den Mann oder die Kinder ihre Eltern, zu welcher Zeit des Jahres es auch sei, züchtigen, so vergreifen sie sich am Heiligen. Ebenso Brüder und Schwestern untereinander, wenn sie aus dem Familienverbande ausgeschieden sind" (2. Buch, 82. Kap.).

inne, welche auch an die Scholaren strenge Anforderungen stellte und vorkommenden Falls arge Strafen über sie verhängte. Man behandelte aber andererseits die Knaben wiederum gut. Die Schulordnung Christians II. bestimmte: „Item einen Tag in jeder Woche hat das Bürschlein Erlaubniß, zu spielen oder anderes zu betreiben, das ihm noth thut, außer wenn einige Festtage in einer Woche einfallen." Auch Schul- und Kinderfeste wurden gefeiert. Fast alle Länder kannten einen von seinen Mitschülern erwählten Schulbischof, welcher am Tage des hl. Nikolaus und am Feste der unschuldigen Kinder den Mittelpunkt bildete bei frohen Festlichkeiten. In Lübeck sangen die Schüler:

Frowe (freue) dich turba scolastica,
las clingen die susse musica
ad praesulis honorem,
mit springen und singen in jubilo,
pellens cordis moerorem.
Hab orlup ars grammatica,
Donatus et rhetorica;
nymant sal mehr studiren,
nam sensus laedunt frigora,
man mus bewilen firen" (bisweilen feiern) [1].

Mit Recht eiferte aber der letzte Paragraph der öfters angezogenen Schulordnung gegen Ausartung solcher Feste: „In Zukunft soll kein Geistlicher, Küster oder Schüler sich um Fastnacht in einen Predigermönch (? Prekusser Monck) verkleiden, um herumzulaufen und zu betteln und andere Schalkheit zu betreiben, wie sie bisheran gethan haben. Wer dem zuwider handelt, soll seine Haut verlieren" (gepeitscht werden). Als schwedische Scholaren bei festlichen Zusammenkünften sich Ausschreitungen hatten zu Schulden kommen lassen, wurden ihre convivia scolarum von der kirchlichen Behörde verboten. Das Provincialconcil von Arboga vom Jahre 1417 erlaubte sie wiederum unter der Bedingung, daß sie in geziemender Weise stattfänden. Seine Statuten verordneten: Wenn „Scholaren, ohne zu studiren oder den Schulgesetzen und Statuten zuwider, umherschweifen, sollen sie von den Pfarrern und Rectoren angehalten und den Schulrectoren zur Anzeige gebracht werden. Was sie aber erbettelt haben, soll unter die Armen ausgetheilt werden." Diese Statuten wurden 1441 in Söderköping von neuem eingeschärft [2].

---

[1] Franz Falk, Die Schul- und Kinderfeste im Mittelalter S. 4 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren für 1880 S. 232).

[2] *Reuterdahl* l. c. p. 111 sq. 114. 125.

3. Vor allem ließ sich die Kirche die Erziehung derjenigen angelegen sein, welche Priester werden wollten [1]. Leider hatten die meisten Bisthümer keine von der kirchlichen Behörde geleiteten Diöcesanseminare für Knaben und Priesteramts-Candidaten. Aus jeder Diöcese reisten jährlich viele junge Leute zu den Universitäten, wodurch sie der Aufsicht und Leitung ihrer Ordinarien entzogen wurden. Die Zurückgebliebenen erhielten in Dom- und Stiftsschulen oder in Klöstern ihre Bildung.

Diesem Mangel wurde aber thunlichst abgeholfen; denn für die vielen Tausende, welche den Vorträgen eines Thomas von Aquin, eines Albertus Magnus und anderer großen Lehrer lauschten, waren von den verschiedenen Nationen in den einzelnen Universitätsstädten „Collegien" errichtet, in denen man den kirchlichen Geist zu pflegen suchte. Heilsame Schulordnungen und Verordnungen regelten auch das Leben der in der Heimat Zurückgebliebenen. Lebten sie in kleinern Internaten beisammen, so waren auch sie an Hausordnungen gebunden und stetig beaufsichtigt. Für die andern bestanden, abgesehen von einem Unterrichte in durchaus kirchlichem Geiste, Scholarengilden, deren Statuten ja auch zu einem Leben verpflichteten, wie es sich für Theologen ziemte.

Damit durch das Aufblühen der humanistischen Studien der christliche Charakter der Schulen und der fromme Geist der Scholaren keine Einbuße erleide, mahnte 1514 das fünfte Laterankoncil, die Scholaren seien nicht bloß in der Grammatik und Rhetorik zu unterrichten, sondern auch in der Religion, besonders in den göttlichen Geboten, den Glaubensartikeln, den Hymnen der Kirche und den Psalmen. Die Lehrer sollten an den Festtagen ausschließlich in Religion und guten Sitten unterrichten und die Schüler zur Messe, Vesper und Predigt anhalten [2].

In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erfreute sich die von Vittorino da Feltre geleitete Casa giocosa am Gardasee des größten Rufes. Sie war ursprünglich für die Prinzen des mantuanischen Hauses und die Söhne anderer hohen Familien bestimmt, nahm aber später auch arme Studenten auf, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollten. Die Unterrichtsstunden wechselten mit körperlichen Uebungen in freier Luft. In Kälte und Hitze, in Wind und Regen ließ Vittorino seine Zöglinge sich erproben, weil viele Krankheiten im weichlichen und müßigen Leben ihren Ursprung hätten. Der Eigenthümlichkeit des Einzelnen blieb ein gewisser Spielraum. Fluchen und Gotteslästerung wurden ohne Nachsicht gestraft, auch wenn der Schuldige einer der Prinzen war. Nur in den schlimmsten Fällen wurden die Schüler geschlagen. Sorgfältig überwachte Vittorino die moralische Haltung seiner Schüler; denn nur aus der innigsten Vereinigung des Wissens mit der Religion werde wahre Bildung hervorgehen. Ein schlechter Mensch könne nie ein vollkommener Gelehrter, noch weniger ein guter Redner sein. Seine Lehr-

---

[1] G. L. Maurer, Geschichte der Städteverfassung III, 57 f. K. Hüllmann, Das Städtewesen des Mittelalters I, 292.

[2] Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, 608.

weise war einfach; streng hütete er sich vor Spitzfindigkeiten. „Denken will ich lehren, nicht faseln." Grundlage des höhern Unterrichtes bildeten die alten Classiker mit sorgfältiger Auswahl des für die Jugend Geeigneten. Die mathematischen Wissenschaften, Logik und Metaphysik wurden nicht vernachlässigt, besondere Aufmerksamkeit schenkte er den schriftlichen Arbeiten. Den minder Befähigten nachzuhelfen war Vittorino stets bereit. Sein Ruhm verbreitete sich weit und breit; aus Frankreich, Deutschland und den Niederlanden strömten wissensdurstige Jünglinge herbei, unter ihnen nicht wenige Unbemittelte. Letztere wurden nicht bloß unentgeltlich unterrichtet, sondern auch auf seine Kosten ernährt, gekleidet und mit Büchern versehen; oft unterstützte er noch ihre Familien. Für diese „Gott zuliebe" Aufgenommenen bestand aber eine eigene Anstalt, die mit der Fürstenschule eng verbunden blieb. Unter seinen Schülern lebte er wie ein Vater mit seiner Familie. Kein Wunder, daß sie mit Liebe und Verehrung zu einem solchen Lehrer emporblickten. „Die mächtig anregende Kraft des großen Pädagogen von Mantua ruhte vor allem in seinen sittlichen Eigenschaften, in seiner grenzenlosen Uneigennützigkeit, rührenden Demuth und Einfachheit, in dem Zauber seines jungfräulich reinen Gemüthes. Mit Ehrfurcht sprechen alle Zeitgenossen namentlich von Vittorinos Frömmigkeit. ‚Täglich', erzählt Vespasiano da Visticci, ‚betete er wie ein Priester das Officium, strenge beobachtete er die Fasten und hielt auch seine Schüler hierzu an. Vor und nach Tisch betete er nach Weise der Priester, häufig empfing er die heiligen Sacramente und befahl auch seinen Zöglingen, monatlich bei den Observanten zu beichten. Außerdem wollte er, daß sie täglich die heilige Messe hörten; sein Haus war ein Heiligthum guter Sitten.'" [1]

Im Anfange des 16. Jahrhunderts stiftete Colet, Dechant von St. Paul in London, eine Lehranstalt zu Ehren Christi Iesu in pueritia und seiner seligsten Mutter Maria, worin neben Externen 153 Interne Aufnahme finden sollten. Nach dem Regulativ war unter den Lehrern ein Kaplan, der täglich die Messe zu singen und zu beten hatte für den Fortschritt „der Kinder" in Ehrbarkeit und Wissenschaft, zur Ehre Gottes und unseres Herrn Jesus Christus. Ebenso hatte er den Religionsunterricht zu ertheilen in englischer Sprache. Außer der Messe sollten alle dreimal am Tage auf den Knieen die auf der Tafel angegebenen Gebete mit dem gehörigen Nachdruck und mit Pausen beten. An den Schultagen wurde acht Stunden hindurch unterrichtet; die Zahl der freien Tage belief sich, die Sonntage mitgerechnet, auf 153. Am Nikolaustage (6. December) wählten die Chorknaben den Schulbischof, der erst am Abend des Festes der Unschuldigen Kinder sein Amt nach einer Predigt in St. Paul niederlegte. Den Schülern wurde das Kind Jesus stets als Ideal vorgehalten, die seligste Jungfrau als die, welche alle Tugenden des Gottmenschen am vollkommensten nachgeahmt. Aehnlich hielt man es in der vom Bischof Wykeham gestifteten Anstalt von Winchester, in der von Heinrich VI. in Eton errichteten und in der „Freien Lateinschule von Manchester" [2].

4. Die Vornehmen empfingen häufig ihren Unterricht vom Hausgeistlichen oder von einem „Zuchtmeister". „Ihr armen Leute", sagte im 13. Jahrhundert Berthold von Regensburg, „habt keinen Zuchtmeister

---

[1] Pastor a. a. O. I, 39 f. *X. Trier*, Paedagogikken som Videnskab S. 84 f.

[2] A. Zimmermann, Englands „Oeffentliche Schulen" (56. Ergänzungsheft der Stimmen aus Maria-Laach) S. 7 ff.

für eure Kinder wie die hohen Herren und Frauen, darum sollt ihr eure Kinder selbst erziehen." Oft wurden Söhne des Adels Klöstern zur Erziehung anvertraut. So besitzt man noch die dänische Correspondenz einer Benediktinerin mit einer adeligen Dame, welche ihr Söhnchen dem Kloster Ring zur Erziehung übergeben hatte. Nach den Aufzeichnungen im Gebetbuche der Karen Rud wurde einer ihrer adeligen Verwandten in der Cistercienserabtei von Sorö erzogen. Viele vornehme Knaben dienten vom 7. bis zum 14. Jahre als Knappen bei Adeligen oder bei Hofe[1]. Als aber der spätere Hofmarschall Tygge (Tycho) Krabbe als Knappe bei König Johann eintrat, fiel ihm als erste Aufgabe die Obsorge für die Jagdhunde zu.

Christian II. wurde mit Strenge von einem Canonicus der Liebfrauenkirche zu Kopenhagen erzogen, der ihn mit aufs Chor nahm, wo er mit den andern Chorknaben singen mußte. Später kam der Prinz in das Haus des angesehenen Kaufmannes Hans Bogbinder. Hans Tausen war Zuchtmeister in der adeligen Familie der Rud[2].

Die Söhne reicher Bürger wurden auch wohl Landpfarrern zur weitern Ausbildung anvertraut, später behufs gründlicher Erlernung des Handelsfaches in fremde Länder zu andern Kaufleuten gesandt[3]. So wurde Johannes Eck vom 9. bis zum 12. Jahre bei seinem geistlichen Oheim, einem einfachen Pfarrer, erzogen. Er arbeitete bei demselben schon die lateinischen Klassiker durch[4].

5. Die Kinder weniger begüterter Familien hatten im Dienstverhältniß sich den eigenen Unterhalt zu erwerben oder wurden fremden Handwerkern übergeben, um tüchtig ausgebildet zu werden. Dort wurden sie dann als Mitglied der Familie betrachtet und fast als Kinder des Hauses behandelt.

In Bürgerfamilien aß das Gesinde mit dem Hausherrn und den Seinigen an demselben Tische. Gesellen hatten „durchgehends nicht bloß Wohnung und Kost, sondern auch Feuer, Licht und Wäsche frei und standen so in einer innigern Verbindung zur ganzen Familie, als wenn sie auf bloße Geldlöhnung gesetzt gewesen wären". Nahm der Meister einen Lehrling an, so sollte er ihn „Tag und

---

[1] Norrenberg a. a. O. S. 14. Buchwald a. a. O. I, 81. *Heegaard*, Opdragelseshistorie (Geschichte der Erziehung) S. 59.

[2] Hans Tausen erhielt trotz seiner nichtadeligen Herkunft auf die Empfehlung dieser Familie hin Aufnahme in den Johanniterorden. Zu seiner Weiterbildung nach Rostock gesandt, begab er sich heimlich nach Wittenberg zu Luther, was ihn nicht abhielt, nach seiner Rückkehr noch einige Zeit hindurch als Johanniter aufzutreten.

[3] Beispiele für beides bei v. Buchwald, Deutsches Gesellschaftsleben.

[4] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 3. Abschnitt.

Nacht in seinem Hause, in seinem Brode und seiner Versorgung halten und mit Thür und Angel verschließen; er sollte ihn ziehen, als ob er sein Sohn wäre". Darum befahl aber auch „Eyn cristlich ermanung" dem Lehrlinge, „sinem meister gehorsam zu sin, als were er sin vater." „Dem meyster sol er in allem folgen, was nit wider Cristi und der kirche gebot ist und wider sin gewissen." [1]

Im „Dreieckechten Spiegel" will Geiler nach Gerson: Jeglicher, der andere Menschen „in seiner entphelhnisz" hat, soll sie „lehren auf die hochzeit und fest, dass sie auch desgleichen tuond, wie vor geschrieben ist, wann unterwegenlassung diser ding ist ein sündlicher gebrest". Aehnlich verlangt der „Augsburger Spiegel des Sünders", „herrschaft und meysterschaft" sollen sorgen, daß „ihre untertanen fleisslich betten, vasten, gott den Herrn fürchten" [2].

Eine Gesindeordnung für Königsbrück im Unterelsaß mahnt: „Item die knecht sollen an allen suntagen und gebottenen fiertagen gantz meß und predig hören und keiner von der meß enweg gehen. Welcher darüber on erlaubung entweg geht oder nit gantz meß und predig hert, dem soll man denselben ymbs (Mittagessen) keine fleisch geben oder soll im fünf schillinge abnemmen. Desglichen, so die megt uff die sontag und fiertag nit gantz predig und meß heren, soll man inen denselben ymps keine fleisch geben, oder fünf schillinge abnemmen, wie den knechten." Der Graf von Oettingen hatte 1497 bestimmt: „Wer in mynen dinsten ist, es syen knechte oder megde, und an den sun- und heiligen tagen nit die predig still und erbar bis zu ende horen will, dem werd uffgesagt."

Die Landesordnung des Konrad von Erlichshausen befahl 1450: „Item so soll eyn ydermann seyn gesynde czu deme glouben und kirchgang und prediget mit allem vleyse halten, so das sy ir paternoster vnd gelouben wol kunnen." Der Küchenmeister, welcher dem großen erzbischöflich Mainzer Gutshofe in Erfurt vorstand, mußte, um auch durch gutes Beispiel vorzuleuchten, „täglich frue in die kirche gehen, eyn messe sehen, und vor anderen seynen gebeten fünf Pater Noster und Ave Maria in die heyligen fünf wunden und das leyden Christi unsers herrn bethen, ihme desselben seines bitteren leydens danck sagen, und ihn bitten, das er ihm alle seine sünde und missetat gnediglich und barmhertziglich verzeyen und sein gnade und barmhertzigkeit verleihen wolle, das er sich fürtter vor sünden huethen, seinen göttlichen willen und alles, das ihm bevohlen werde, also ausrichten und vollbrengen moge, das es ihm beheglich, seinem gnädigsten herrn und ihm ehrlich und nütz sey. Darnoch sal er der mutter gottes zu ehren das gebethe von ihrer geburth bethen, und sie bitten, got ihr liebes kindt zu bitten, sein gebethe zu erhören" [3].

6. Die Töchter wohlhabender Eltern wurden nicht selten Pensionaten anvertraut, worin sie von Klosterfrauen erzogen wurden. Es kam selbst vor, daß Mädchen eine höhere Bildung bei Lehrern suchten. So hatte

---

[1] Vgl. G. L. Maurer, Städteverfassungen II, 436. Cetty a. a. O. S. 91. Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 2. Abschnitt (nach Stahl, Wehrmann, Gierke). Vgl. oben S. 9. 39.

[2] Geffcken a. a. O., Beil. Sp. 39. 57; vgl. S. 63 f.

[3] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. Abschnitt, Nr. 3; 3. Buch, 1. und 2. Abschnitt. Norrenberg a. a. O. S. 30. A. L. J. Michelsen, Der Mainzer Hof zu Erfurt am Ausgang des Mittelalters S. 19.

Adelgundis von Horstmar, Vorsteherin der Xantener Mädchenschule, ihren Unterricht bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben empfangen. Adeligen Fräulein reifern Alters begegnen wir an den Höfen oder auf den Schlössern[1]. Für ihre Geschicklichkeit in Handarbeiten zeugen manche mittelalterliche Paramente noch heute. Auf den Bildern des Mittelalters werden die Frauen mit Vorliebe am Spinnrade oder am Webstuhle dargestellt. Olaus Magnus rühmt die nordischen Frauen wegen ihrer kunstvollen Webereien. In Briefen adeliger Damen Dänemarks spielt das Uebersenden von Stickmustern eine große Rolle. Angelegentlich waren sie besorgt, das Linnen geschmackvoll zu kräuseln, erkundigten sie sich nach den Kräutern, welche dem Woll- und Hanfgarn die schönste Farbe verliehen. Am Hofe der Königin Christine waren viele mit derartigen Arbeiten beschäftigt. Die Klöster Ring bei Skanderborg, Unserer lieben Frau von Roeskilde, Maribo und Mariager ragten durch Geschicklichkeit hervor und unterrichteten dementsprechend ihre Zöglinge[2].

Nachdem die Leibeigenschaft gemildert worden war, hatten auch die Frauen und größern Mädchen in besonders dazu eingerichteten Räumen für die Herrschaft zu spinnen oder zu weben. Später waren die Kinder der Leibeigenen von gezwungenen Dienstleistungen frei. Nach den Untersuchungen Kollmanns und Schmollers konnte Janssen schreiben: „Ebenso (stammt aus dem Laufe des 16. Jahrhunderts) die Einführung des Gesindezwangdienstes, wonach die Grundhörigen der Gutsherren genöthigt wurden, ihre Kinder auf dem herrschaftlichen Hofe entweder ganz unentgeltlich oder gegen einen sehr niedern Lohn dienen zu lassen.“[3] Auch im Norden wurden wohl erst in nachreformatorischer Zeit Mädchen aufs Schloß zur Zwangsarbeit befohlen.

---

[1] Beispiele bei *Allen* l. c. IV, 1, 190 f. 195 ff. Die oben S. 41 angeführten Werke des Peraldus und Vincenz v. Beauvais gehen auch ein auf die Erziehung der weiblichen Jugend, das an zweiter Stelle genannte in seinen zehn letzten Kapiteln. Ein eigenes Werk über die Erziehung der weiblichen Jugend schrieb Ludwig Vives, der Erzieher Marias der Katholischen: De institutione feminae christianae.

[2] *Olaus Magnus* l. c. lib. 13, cap. 38. *Allen* l. c. IV, 1, 190 ff. Da der lutherische Gottesdienst sich im Norden bis auf den heutigen Tag der Caseln, bisweilen auch der Chorkappen bedient, sind dort noch werthvolle Stücke aus dem Mittelalter erhalten. Der Dom von Roeskilde besitzt eine rothsamtne Casel mit goldenem Kreuz, worauf ein großes Christusbild gestickt ist. Alle Linien der Zeichnung sind mit Perlen verschiedener Größe besetzt. Die werthvollsten Chorkappen dürfte der Dom von Aarhus in Verwahrung haben. Das altnordische Museum zu Kopenhagen besitzt eine Casel mit schöngestickten Heiligenbildern.

[3] Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 1. Abschnitt.

Auf das sittliche Leben Dänemarks gestattet das Urtheil des eben genannten Olaus Magnus[1] einen Rückschluß.

„Die Jungfrauen", so berichtet er 1555 bei Beschreibung der alten Kleidertrachten, „trugen als Kopfschmuck kostbare und reichverzierte goldene oder vergoldete Krönchen, und wie zum Schutz der Züchtigkeit wallte vom Halse herab über Brust und Rücken ein seidener oder leinener Ueberwurf von weißer Farbe, ähnlich wie noch heutzutage das Scapulier der Ordensleute ... In dieser Tracht mit diesem Ueberwurf beherrschten sie alle Bewegungen des Körpers sowohl im Gehen wie im Verkehre mit bewunderungswürdiger Eingezogenheit und Züchtigkeit; den Anblick oder die Unterhaltung mit Männern gestatteten sie sich ohnehin nur mit ausdrücklicher Erlaubniß der Eltern. Und so groß war die damals herrschende Sittsamkeit, daß sie selbst auf Bitten hin vor ihrer Vermählung kaum je einem Manne ins Angesicht schauen wollten, und selbst nach derselben nur selten. Mit solch züchtiger Sorgfalt hüteten sie ihre Augen, auch wo nichts verboten war. Erst als die schändliche lutheranische Irrlehre aufkam ... durch welche in fast allen Ländern die Bande der Zucht gelockert wurden, folgten verderbte Sitten, besonders beim weiblichen Geschlechte ..."

Der Dominikaner Magister Joh. Nider[2], der viele Länder Deutschlands aus nächster Anschauung kannte, ein sonst scharfer Sittenrichter, schreibt in seinem Formicarius 1437, „daß er viele Leute kennen gelernt habe, besonders Jungfrauen, ausgezeichnet durch Würde und Stand, welche nach seiner Ueberzeugung die Taufunschuld bis zum höchsten Greisenalter sich bewahrt und frei von Todsünden (wie er hoffe), sowie reich an Verdiensten gestorben sind ...." „Mir, einem erfahrnen Manne, darfst du glauben, wenn ich sage, daß ich in keinem Theile Deutschlands unter gleichen Verhältnissen so viele keusche und fleckenlose Jungfrauen gefunden habe als im Nürnberger Lande. Sie leben daselbst fast nur von der Arbeit ihrer Hände, meistens in fremden Häusern, besonders in Webereien ... In den umliegenden Dörfern ist die Zahl der Jungfrauen nicht geringer." Die Gegend, in welcher die Stadt Lindau liegt, nennt derselbe ein „Jungfrauenland", das „nicht reich ist an Wein, aber reich an Jungfrauen". Er bringt eine große Anzahl rührender Beispiele von Heldenmuth, mit welchem schwache Mädchen ihre Ehre und Unschuld vertheidigten. Für Nürnberg rühmt er namentlich auch die große Lauterkeit des ehelichen Lebens.

Viertes Kapitel.

Gefahren und Mißstände.

1. Der religiöse Geist verblieb den meisten Familien, bis die Neuerung in einigen Ländern der Christenheit die Oberhand gewonnen hatte. Als die Versuchungen von außen her an die Familienglieder herantraten, ver-

---

[1] L. c. lib. 14, cap. 2, p. 475.

[2] Vgl. Schieler, Magister Johannes Nider. Ein Beitrag zur Geschichte des 15. Jahrhunderts (Mainz 1885), besonders S. 200 ff.

mochten sie zuerst einzelne zu einem ungeregelten Leben und zum Abfalle vom alten Glauben. Die Minderheit führte sodann mit Hilfe anderweitiger Bestrebungen den Umsturz herbei, welcher unzähligen Familien gewaltsam die Gnadenmittel entzog, die sie bisheran zu echt christlichem Familienleben befähigt hatten.

Der scharfe Tadel, den man im 15. Jahrhundert und im Anfange des 16. über Fehler aussprach, beweist noch nicht deren Herrschaft. Der Tadel des Schlechten zeigt für jene Zeit gerade so wie die Aufforderung zum Guten, daß die alten Sitten schwanden. Auf der einen Seite mußten die Prediger und Volksschriften mahnen, nicht in Lauheit zu fallen, auf der andern, die aufwachsenden Fehler zu bessern. Jene Aufforderungen zum Guten wären in dieser Form in so verschiedenen Schriften und Gegenden nicht erlassen worden, wenn sie nicht dem Volksbewußtsein und der guten Sitte der Vorfahren entsprochen hätten. Umgekehrt hätte der Tadel nicht in der Art laut werden können, wenn nicht die gerügten Fehler demselben Volksbewußtsein als Abfall von derselben Sitte anstößig erschienen wären. Es liegt ebensowenig Grund vor zur Annahme, man habe damals neue gute Gewohnheiten plötzlich einführen wollen, als zur Behauptung, man habe sich plötzlich zur Bekämpfung alter, allgemeiner Fehler ermannt. Aus demselben Bewußtsein alter, guter Gewohnheiten erwuchsen die Aufmunterungen und die Vorwürfe.

Wo Mißstände allgemein sind, verstummt der Tadel oder wird er nur schüchtern geäußert. Treffend schreibt darum Geffcken: „Was die Klagen, wie wir sie im 15. Jahrhundert vernahmen, betrifft, so muß man doch sagen, daß solche Klagen nicht eben das schlimmste Zeichen für eine Zeit sind. Eine Zeit, die lebhaft empfindet, was ihr fehlt, und das schmerzlich beklagt, ist immerhin besser als eine Zeit, die sich selbstgefällig an den gegebenen Zuständen genügen läßt." [1] Freunde und Feinde haben übertrieben und verallgemeinert. Manche katholische Predigten, Volksbücher und Satiren, wie das „Narrenschiff" von Sebastian Brant, wollten die Fehler und Mängel ihres Zeitalters strenge rügen, um sie zu bessern, schilderten demnach nicht die guten Seiten des Volkslebens, sondern dessen Fehler und Verirrungen, und zwar in den grellsten Farben. Wie strenge die Anforderungen waren, welche in den katholischen Predigten oft gestellt wurden, erhellt z. B. aus Geiler von Kaisersberg, welcher den Kindern des Unterelsasses als eine Respectwidrigkeit anrechnet, daß sie fragten:

---

[1] Geffcken a. a. O. Einleitung, S. 4.

„Wo ist der Vater?“ statt wie im Oberelsaß zu sagen: „Wo ist mein Vater?“ [1] Die ersten Protestanten suchten vielfach das katholische Mittelalter zu verlästern, um ihr Vorgehen zu beschönigen und als eine Nothwendigkeit hinzustellen. Der verhaßte Papismus sollte sogar daran schuld sein, daß die Zustände nach ihrem Auftreten sich noch schlimmer gestalteten.

2. Eine von Luther im Jahre 1519 gehaltene erste Predigt über die Ehe [2], welche Christiern Pedersen im Jahre 1531 bearbeitete (Om Ectes-kaff oc börn ath opföde), und Pedersens Predigt auf das Fest der Unschuldigen Kinder sind hier vor allem zu berücksichtigen.

In letzterer betont Pedersen, manche Eltern brächten „nun“ ihre Kinder selbst um, am Leibe sowohl wie an der Seele. Wenn aber „nun“ einzelne „ihre Schande vor den Menschen verbergen wollten, sie aber vor Gott nicht verbergen konnten“, muß die Unsittlichkeit gegen früher zugenommen haben, was auch anderweitig vollauf bestätigt wird [3]. Daß aber die Moralbegriffe damals doch noch

---

[1] Letty a. a. O. S. 111.

[2] Luthers zweite Predigt über die Ehe vom Jahre 1522 gestattet nur in geringerem Maße einen Einblick in die damaligen Verhältnisse. Die erste Predigt war von einem Zuhörer herausgegeben worden. Einiges schien aber Luther 1519 noch zu gewagt. Er gab sie darum selbst heraus unter dem Titel: Sermon vom Ehelichen Stand verendert und corrigiret durch Doct. Martinum Lutherum. M·D·XIX· (Jenaer Ausgabe) I, 172 ff. — Wir halten uns an diesen von ihm selbst herausgegebenen Sermon. Im Jahre 1531 hat Pedersen ihn unter Hinzufügen mancher Einzelheiten ins Dänische übertragen (Brandts Ausgabe IV, 451 ff.). Diese Zuthaten dürften vorzugsweise dänische Zustände berücksichtigen, enthalten übrigens manches, was Pedersen schon als Katholik in seiner Predigt auf das Fest der Unschuldigen Kinder gerügt hatte (I, 107 ff.).

[3] Sebastian Brant sagt sogar (Narrenschiff, Kap. Von ebruch):

„Ebrechen wigt man als gering,
als ob man schnellt ein kiseling (Kieselstein).
Ebruch das gsatz ietz ganz veracht,
das kaiser Juljus hat gemacht.
man förcht kein pen noch straf ietz me;
das schafft, daß die (welche) sint in der e,
zerbrechen krüg und häfen glich,
und (sagen): ‚kratz du mich, so kratz ich dich‘,
und: ‚schwig (untreu werden) du mir, so schwig ich dir‘.“

Ueber die Unsittlichkeit, die damals in Deutschland herrschte, vgl. Kriegk a. a. O. S. 276 ff., der aber an dieser Stelle nur die schlechte Seite des mittelalterlichen Lebens behandelt. Seine Belege entfallen übrigens größtentheils auf Gegenden, die bald darauf vom Katholicismus abfielen. Geijer (Geschichte Schwedens I, 297) sagt von der katholischen Zeit des Mittelalters: „Das (schwedische) Volk war in den Grundlagen der Sittlichkeit einer Nation, in der Ehrerbietung gegen das Alter und der Heilighaltung der Ehe, unsträflich.“ Für den Ausgang des Mittelalters bringt aber Reuterdahl einige schlimme Thatsachen (Swenska

strenger waren als in der bald darauf folgenden protestantischen Periode, zeigt Pedersen selbst, weil er 16 Jahre später an die Dänen, Schweden und Norweger schrieb: „Damals (als ich noch jung war) kannte man keine größere Sünde als ein Mädchen schänden.“ Aehnlich redete Luther[1]. Alle Reformatoren erheben die lautesten Klagen über das Schwinden der Zucht und die erschreckende Zunahme der Laster.

Pedersen führt dann aus, ein Seelenmord werde begangen, wenn Eltern ihren Kindern in jeglicher Weise Reichthum und eine glänzende Ehe verschaffen, sie durchaus zu Bürgermeistern oder Rathsherren machen und sie unter Uebertretung der Gebote Gottes zu Ehrenstellen befördern wollten. Andere lehrten ihre Kinder Eitelkeit uud Hoffart, das Haar kräuseln, das Gesicht schminken, tanzen, sich betrinken, fluchen und schwören, anstatt sie dafür zu züchtigen. Züchtigung sei bei der Erziehung durchaus vonnöthen, werde aber vielfach unterlassen. Einige Eltern gäben ihren Kindern ein böses Beispiel, oder duldeten, daß die Dienstboten ein solches gäben. Wenn Eltern ihre Kinder anleiteten, durch Lug und Trug Geld zu erwerben, so sei jeder Pfennig, der in dieser Weise erworben werde, ein „Höllenschuß“, mit dem sie dieselben durchbohrten.

Der oben erwähnte Sermon Luthers entwickelt zuerst die Vorzüge des ehelichen Standes. Er stellt ihn noch dar als „ein Sacrament, als ein eusserlichs heiligs Zeichen, des aller grössten, heiligsten, wirdigsten, edlesten Dings, das noch nie gewesen oder werden mag, das ist der vereinigung göttlicher und menschlicher natur in Christo“. Dann beklagt er, daß keine bindenden Formeln festgesetzt seien für Verlöbniß und Eheschließung[2]. Es komme sogar vor, daß man sich heimlich verlobe, darauf aber öffentlich oder heimlich mit einem andern Theile eine Ehe

---

kyrkans historia III [2. Hälfte], 392). Die Provincialstatuten von Upsala mußten eine Meinung verdammen, die nicht für die Sittlichkeit derjenigen spricht, welche sie hegten (*Reuterdahl*, Statuta p. 153. Hefele-Hergenröther, Conciliengesch. VIII, 26, Nr. 74). An derselben Stelle wird aber noch eine siebenjährige Excommunication über Concubinen verhängt. — Bemerkenswerth ist, daß der „Spiegel der Sünder“ um 1470 fragt, ob der Pönitent uneheliche Kinder einem Spital oder Findelhaus überantwortet habe, statt sie in sein eigenes Haus aufzunehmen und als Dienstboten zu verwenden (Geffcken a. a. O., Beil. Sp. 61).

[1] *Pedersen* l. c. IV, 479. Luthers Sämtliche Werke XXII, 168.

[2] Meist wurde im Mittelalter die Erklärung der Brautleute, sie wollten miteinander die Ehe eingehen, bei der Kirchenthüre abgegeben; der Segen erfolgte während der Brautmesse am Altare. So bestimmte das Manuale Curatorum secundum usum ecclesiae Roskildensis, Fol. b_4 verso sqq. Die überwiegende Mehrzahl der Brautpaare hat stets in der von der Kirche geforderten Weise die Ehe geschlossen, weil die mittelalterlichen Concilien gegen die geheime Eheschließung eiferten und die Pfarrer mit Anweisungen versahen, wie sie sich derselben gegenüber zu verhalten hätten. So die Synoden von Freising 1440, Angers 1448, Limerick 1453, Aranda 1473, Salzburg 1490, Basel 1503 und Sevilla 1512. Erzbischof Birger von Lund verbot noch 1513 seinen Pfarrern, dem Abschließen clandestiner Ehen anzuwohnen (Statuta provincialia synodalia etc. Archiep. *Birgeri* [Editio Thorkelin] Fol. f.). Das Concil von Trient erklärte jede Ehe zwischen Katholiken, welche nicht in Gegenwart des zuständigen Pfarrers und zweier Zeugen abgeschlossen werde, als ungiltig, wo sein Decret in Kraft getreten sei (Sessio XXIV, cap. 1).

eingehe. Dann beansprucht er für die Kinder größere Freiheit für ihre Verheiratung. Ohne Vorwissen der Eltern sollen sie sich aber nicht verloben.

Die Kindererziehung solle zu „Gottes dienst, lob und ehre" anleiten, was „leider selten geschicht". Es gebe aber Leute, „die zur Ehe greiffen und Vater oder Mutter werden, ehe sie selb beten künnen oder wissen, was Gottes gebot sei". Es sei „nichts mit Walfarten gen Rom, gen Jerusalem, zu S. Jacob, mit Kirchen bauen, Messe stifften, oder was für werck genennet werden mügen, gegen diesem einigen werck, das die Ehelich jre Kinder zihen, denn dasselb ist jre gerichteste stras gen Himel". Dagegen sei auch „die Helle nicht leichter verdienet, denn an seinen eigenen Kindern. Mügen auch kein schedlicher werck nicht thun, denn das sie die Kinder verseumen." Man finde aber Eltern, welche ihre Kinder gehen lassen, „lassen sie fluchen, schweren, schandbar wort und Liedlin leren und nach jrem willen leben. Dazu etliche sie selb reitzen mit ubrigen schmuck und förderung zu der Welt, das sie nur der Welt wolgefallen, hoch steigen und reich werden, allzeit mehr sorgen, wie sie den Leib, denn die Seele gnugsam versehen. Es ist auch kein grösser schad der Christenheit, denn der Kinder verseumen. . . . Sol man der Christenheit wider helffen, so mus man fürwar an den Kindern anheben, wie vorzeiten geschach."

Pedersen spricht in der oben erwähnten Bearbeitung vom Jahre 1531 über die clandestinen Ehen noch kräftiger. „O wie viele Ehen kommen jetzt überall auf der Welt zu stande ohne das rechte Wort! Besonders, weil so vielen gedroht wird und sie von Vater und Mutter des Geldes und Gutes wegen gezwungen werden, denjenigen zur Ehe zu nehmen, zu dem sie weder Lust, Herz, Wille oder Sinn haben. . . . Solche leben nachher meistens in Haß und Zank, in Kummer und Trauer miteinander und haben wenig Freude und Lust in allen ihren Tagen, zum großen Verderben ihrer Seelen." Kinder sollen sich nicht scheuen, nach Samsons Beispiel, den Eltern ihre Neigung kundzuthun. „Auch die handeln sehr verkehrt, welche ihre Kinder, während sie noch ganz jung sind, in ein Nonnenkloster zwingen oder locken."

Pedersen behauptet auch, manche hätten die Söhne studiren lassen, um durch sie Renten zu beziehen. Nur zu dem Zwecke habe man gesucht, die Söhne zu Bischöfen, Prälaten, Canonikern oder Aebten zu machen[1].

Wir haben diesen gewichtigen Einwand eingehend zu würdigen.

3. Im Mittelalter war die Auctorität der Eltern größer als heutzutage. So erzählt Albrecht Dürer: „Und als ich heimgekommen war, handelte Hans Frey mit meinem Vater und gab mir seine Tochter mit Namen Agnes, und gab mir zu ihr 200 Gulden, und wir hielten Hochzeit; die war am 14. Juli im 1494. Jahr." Herzog Alexander von Pfalz-Zweibrücken († 1514) schrieb in sein Testament: „Wir verordnen, setzen und wollen, daß alle Unsere Söhne und Töchter — aus-

---

[1] *Pedersen* l. c. IV, 470. Auch Sebastian Brant sagt im 73. Kapitel (Von geistlich werden):

Jeder bur will ein pfaffen han, der sich mit müssiggan erner,
on arbeit leb und sig (sei) ein her; nit, das er das tüg (thue) von andacht
oder uf selen heil hab acht, sunder das er müg han ein hern,
der all sein gschwister mög ernern, und laßt in wenig darzu lern.

geschieden Herzog Ludwig (der Thronfolger) und Frau Johanna — geistlich werden sollen." [1] In Jütland bestimmte das Gesetz: „§ 1. Ein Mann, der freien und ein Weib nehmen will, soll das Gelöbniß von dem Vater (der Braut) entgegennehmen, oder von dem Sohne, so einer vorhanden und erwachsen ist, oder dem Bruder. Ist von diesen keiner vorhanden, so nehme er das Gelöbniß von dem nächsten Verwandten der Braut. § 2. Doch mit ihrem Ja und ihrer Einwilligung. § 3. Hat sie aber keine Verwandte, so möge sie sich zur Ehe geben lassen, durch wen sie will. § 4. Hat sie auch solche nahe Verwandte, die ihre Vormünder sein können, wie Vater oder Bruder oder Sohn oder Großvater, Vaterbruder oder Mutterbruder, und gibt sie sich in die Ehe ohne deren Rath, so verwalten diese ihr Gut, solange sie lebt, oder auch bis dieselben andern Sinnes werden." [2] Das ältere, bischöfliche Stadtrecht von Kopenhagen erklärte den Knaben, der eigenmächtig ins Kloster trat, seines väterlichen und mütterlichen Erbes verlustig. Dem Mädchen, das eigenmächtig heiratete, wurde aller Antheil am Vermögen vorenthalten bis nach dem Tode beider Eltern [3].

Das in ganz Norwegen und allen seinen Beiländern geltende Gula-Things-Laug von Magnus Lagabätr verbietet unter Strafe des Vermögensverlustes den Mädchen, eine Ehe einzugehen ohne die Einwilligung ihres Vaters, Bruders oder der Mutter [4].

Auch die Kirche gestand den Eltern große Vorrechte zu hinsichtlich der Berufswahl der Kinder. Hrabanus Maurus verfaßte eine eigene Schrift „Von der Darbringung der Kinder", um den Eltern ihr Vor-

---

[1] Thausing a. a. O. S. 101 f. Hist.-polit. Blätter CVII, 325.

[2] Jydske Lov 1. Buch, 33. Kap.

[3] § 90 f. *Kolderup-Rosenvinge*, Danske Stadsretter og Gaardsretter (Stadt- und Hofrechte) S. 117.

[4] *Magnus Lagabaetr*, Gula-Things-Laug 5. Buch (Erfdabolkr), 2. Kap. „Nicht das Weib hat nach alter Ansicht über sich zu verfügen, sondern der Vertreter des Hauses, dem sie angehört; alles in unserer Vergangenheit ist auf die festgeschlossene Familie gebaut." — „Der Inhaber und Vertreter des Rechtes ist das älteste Haupt des Geschlechtes, also der Vater, solange er lebt. Nach seinem Tode übernimmt der Sohn die Mundschaft über die noch nicht selbständig gewordenen Brüder und die unverheirateten Schwestern. Einige Gesetze, nämlich das upländische (in Schweden; Uplands Lov III, 1) und das seeländische (Sjaellandsk Lov I, 47. 48), räumen wenigstens die Verlobung der Töchter nach dem Vater der Mutter ein; das isländische (Grågås festa p. 1) gibt es ihr erst nach dem ältesten Sohn." — „Der Mann, welcher um ein Weib werben wollte, hatte dies also bei dem gesetzlichen Vormund und Verlober zu thun." K. Weinhold, Altnordisches Leben (Berlin 1856) S. 239.

recht zu wahren, und im Jahre 1100 entschied eine Synode von Lambeth unter dem Vorsitze des hl. Anselm, Mathilde von Schottland dürfe Heinrich I. von England ehelichen. Ihr bloßer Aufenthalt im Kloster stehe dieser Heirat nicht im Wege, weil sie weder durch ein Gelübde ihrer Eltern noch durch eigene Wahl sich dem Ordensstande gewidmet habe [1].

In Dänemark waren darum die Worte „seine Kinder ins Kloster geben" zum stehenden Ausdruck geworden. Der Adel setzte sogar bei Einführung des Protestantismus die Erhaltung der Brigittinerinnenabteien Maribo und Mariager durch, und zwar auch, um daselbst seine Töchter versorgen zu können. Weltliche Rücksichten haben nicht zum wenigsten beigetragen, manche Klöster oder Domkapitel lange, ja bis heute bestehen zu lassen. Man erinnere sich an die Kapitel von Brandenburg und Magdeburg, an Kloster Lüne u. s. w. Ja in gemischten Gegenden hatten Domkapitel und Klöster nicht selten katholische und protestantische Insassen nebeneinander. Wegen der Schwierigkeit, unter den obwaltenden Verhältnissen und dem von außen her geübten Drucke die Klosterzucht aufrecht zu halten, mußten dadurch die meisten dieser Anstalten den letzten Rest ihres katholischen Charakters allgemach einbüßen.

Um mit Billigkeit über solche Bestimmungen des Berufes zu urtheilen, müssen wir uns vergegenwärtigen, wie hoch im Mittelalter das vierte Gebot Gottes geachtet ward. So schrieb Peter Schott an Geiler von Kaisersberg: „Bisher schien mein Vater mich mit Geschäften zu betrauen, zu welchen ich weder Sinn noch Geschick habe. Dennoch that ich seinen Willen aus Ehrfurcht vor seiner Erfahrung und in der Ueberzeugung, daß mein vielgeliebter Vater nie das Heil meiner Seele der Gefahr aussetzen würde."

Geiler von Kaisersberg selbst rühmt das Oberelsaß wegen seiner Ehrfurcht gegen die Eltern [2]. Für den ganzen skandinavischen Norden aber bezeugt Olaus Magnus, die Kinder seiner Zeit hätten

---

[1] Vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten III (2. Aufl., Mainz 1838), 483 ff. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl.), Art. „Mathilde von Schottland" und Oblati. Seidl, Die Gottverlobung von Kindern. München 1872.

[2] *Dacheux*, Jean Geiler p. 293. Cetty a. a. O. S. 45. 111. Ein Bürgermeister von Hagenau schrieb (nach Cetty a. a. O. S. 75) im 15. Jahrhundert in sein Familienbuch:

Liebes Kint mins, du solt fast leren,
Und solt dein hertz zu Gott kehren, Und allzit Vater und Mutter eren,
So wird dein selde und ere sich mehren, Und mag kein Urtheil dich verseren.

sich durch Gehorsam und Ehrfurcht gegen die Eltern ausgezeichnet und weder durch Wort noch That sich dem väterlichen Befehle widersetzt [1].

Das Mittelalter ist überhaupt die Zeit des auf dem Glauben fußenden Gehorsams. Aber bei aller Anerkennung der großen Autorität der Eltern verbot die kirchliche Gesetzgebung des Mittelalters doch Zwang und Nöthigung. Auch die bürgerlichen Gesetze wahrten mehr und mehr die persönliche Freiheit.

Wie schon gesagt, bestimmte das jütländische Gesetz, man müsse bei der Verheiratung die Einwilligung der Braut zu erlangen suchen. Auch der Sachsenspiegel schützt das Recht der Kinder: „Möncht man ein Kind vor dem Alter, so mag es wohl vor seiner Mündigkeit ausfahren und behält alsdann sein Lehensrecht und sein Landrecht. Begibt sich aber ein Mann, der zu seinen Jahren gekommen ist, ins Kloster, so verzichtet er auf sein Landrecht und seine Lehensrechte, und seine Lehen sind von ihm erledigt, weil er seinen Heerschild aufgegeben hat." Aber auch ihm ist verstattet, innerhalb des ersten Jahres das Kloster wieder zu verlassen. „Hat sich ein Mann ohne Willen seiner Ehefrau ins Kloster begeben, und verlangt sie ihn zurück, so erhält er dadurch sein Landrecht zurück, nicht aber seine Lehen." Dafür gibt die Glosse als Grund an, weil ein Mann auch gegen den Willen seiner Frau sich seiner Lehen entäußern, dagegen nicht eigenmächtig das Band der Ehe lösen und auf das Familiengut verzichten könne [2].

Im älteren norwegischen Rechte war bestimmt: „Wenn die Jungfrau ‚Nein' sagt, darf sie (in der jetzt christlichen Zeit) nicht mehr zur Ehe gezwungen werden." [3] Das darauf folgende Gula-Things-Recht des Magnus Lagabätr setzt diese Freiheit des christlichen Weibes als gesetzlich festgelegt voraus. Die Bregenzer Stadtfreiheit gebot: „Kainen unsere burger noch burgerinn to nöten noch zwingen, daß sy wibent oder mannent, denn nach ihrem willen." [4]

Für die skandinavischen Länder bringt Allen Beispiele, daß bei wirklich erzwungenen Heiraten die Kirche, die Vertheidigerin der Unterdrückten, die Verbindung als nichtig erklärte [5].

Die Kölner Provincial-Synode des Jahres 1536 betonte scharf die kirchlichen Grundsätze: „Niemand ist in den Ordensstand zu zwingen." „Die Eltern sollen die Kinder nicht wider deren Willen zum Klosterleben nöthigen." „Nur aus Liebe zu Gott soll man diesen Stand wählen." [6] Der Dominikaner Dietenberger unterscheidet jedoch hier treffend zwischen „gezwungen" und „mit Unlust". Man könne sehr wohl mit gutem freien Willen fasten u. s. w. und doch Unlust dabei empfinden. Kinder ins Kloster zu zwingen, „lobe ich nicht, denn es kompt selten gutes daraus"; Christus hat nicht gesagt: „Zwingt die Kinder zu mir", son-

---

[1] *Olaus Magnus* l. c. lib. 16, cap. 3.

[2] Sachsenspiegel 1. Buch, Art. 25.

[3] Dahlmann, Geschichte von Dänemark II, 348.

[4] Maurer, Städteverfassung I, 391 (nach Mones Zeitschr. XVII, 382).

[5] Tre Riger IV, 1, 195. *L. Engelstoft*, Quindekjönnets huuslige og borgerlige Kaar hos Skandinaverne för Kristendommens Indförelse S. 115.

[6] 10. Abschn. (Vom Ordensleben), 2.—5. Kap. Hefele-Hergenröther a. a. O. IX, 932.

dern: „Laßt sie selbst, das ist mit freiem guten willen, zu mir kommen" (Matth. 19). Wenn daher wirklich „gezwungen Kinder" in Klöstern wären, die möchten mit ehrlichem Zeugniß der Obrigkeit, besonders des Bischofs, austreten. Moralisten wie Volksschriftsteller des ausgehenden Mittelalters verneinten die Frage, ob Kinder zu dem Stande gezwungen werden könnten, für welchen die Eltern sie auserfehen hatten. Das Concil von Trient aber machte für die ganze Kirche allen Mißbräuchen mit Entschiedenheit ein Ende und berief sich dabei auf die alten Bestimmungen des canonischen Rechtes[1].

Man hat im Mittelalter so gut als heute gewußt, daß eine noch so angemessen erscheinende Verbindung nicht glücklich macht, wenn einer der beiden Theile sich hartnäckig sträubt, und daß ein Beruf, welcher in sich selber noch so heilig ist, noch so viele materielle Vortheile bietet, dennoch bei erzwungener Uebernahme unsägliches Unglück bringt. Die natürliche Liebe zu ihren Kindern verbot darum durchgehends den Eltern, gegen deren Willen unnachsichtlich auf ihrem Plane zu bestehen. Allerdings ging noch beim Ausgange des Mittelalters die Initiative gewöhnlich von den Eltern aus. Sie bestimmten eine eheliche Verbindung oder den Eintritt in den geistlichen Stand, suchten aber alsdann in ihrem Kinde Gefallen an der zugedachten Stellung zu wecken. Es ist freilich nach der Lehre des Weltheilandes nicht jedem gegeben, sein Wort von dem ehelosen und keuschen Leben zu verstehen, allein die zum Priesterstande oder Ordensleben bestimmten Kinder wurden so erzogen, daß sie es meist verstehen lernten. Sie wurden auf den geistlichen Stand vorbereitet, um ihn liebzugewinnen[2].

Manche Eltern haben ihren Kindern eine Wohlthat erweisen wollen, indem sie dieselben für den geistlichen Stand erziehen ließen, haben gemeint, mit der Bestimmung ihrer Kinder zum Klosterleben oder zum geistlichen Stande etwas Gottgefälliges zu thun und zugleich in der besten Weise für deren Seelenheil zu sorgen. Darum haben sie ihren Sohn, ihre Tochter „Gott geweiht" in diesem oder jenem Orden, oder wie andere Actenstücke sagen, ihr Kind einem heiligen Ordensstifter geschenkt. Oft thaten sie es, um ihr erkranktes Kind vor dem sicher zu erwartenden Tode zu bewahren. So wurde Francesco della Rovere, später Ordensgeneral der Franziskaner, zuletzt Papst Sixtus IV., als er in zarter Kindheit von vielerlei Krankheit heimgesucht wurde, von der Mutter

[1] Dietenbergers Schrift: Antwort, daß die Jungfrauen die Klöster nicht verlassen sollen, S. 15 f. Wedewer a. a. O. S. 229 f. Vgl. Geffcken a. a. O. Beil., Sp. 210. Conc. Trid. Sessio XXV, cap. 17 sq.

[2] Infolge dieser Erziehung kann das römische Martyrologium von Heiligen des Mittelalters sagen: Saeculum ignoravit potius, quam reliquit. (Cf. ad diem 16. Septembris.)

dem hl. Franciscus versprochen. Mit neun Jahren wurde er dem Minoriten Giovanni Pinarolo zur Erziehung übergeben und lernte unter dessen Leitung den Franziskanerorden kennen[1]. Auch den 1463 im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Cardinal Alexander Oliva hatte seine Mutter infolge eines Gelübdes im sechsten Lebensjahre ins Kloster der Augustiner-Eremiten gegeben. Sogar v. Buchwald sagt in seinem Werke über das endende Mittelalter: „Man würde mit dem Schlusse auf unausbleibliches Unglück, wenn wirklich einmal eine Mutter ihr Kind früh dem Klosterleben bestimmt hatte, sehr fehlgreifen.“[2]

Jedenfalls ist es durchaus unrichtig, die Sache so darzustellen, als ob im Mittelalter fast alle Geistlichen und Ordensleute durch ihre Eltern zu ihrem Stande gebracht worden seien. Selbst in der traurigsten Periode hat es heiligmäßige Bischöfe, Priester und Ordensleute gegeben, die nur aus innerem Berufe und den edelsten Beweggründen entweder selbständig den geistlichen Stand erwählt oder mit heiliger Freude dem diesbezüglichen Wunsche ihrer Eltern zugestimmt haben. Als im Jahre 1523 schon viele schwere Versuchungen an die Ordensleute Deutschlands herangetreten waren, konnten Dietenberger und Cochläus doch noch Luther zurufen:

„Sag an, du großer Geisteswäger und Herzenskenner, wieviel klosterherzen hast du durchgesehen, darin du gefunden hast unlustigen, gezwungenen gottesdienst? Hast du aber keine durchgesehen, denn es ist Gott allein [vor]behalten (1 Kön. Kap. 16. 2 Par. Kap. 6), wie darfst du dann es schreiben und frei heraus lügen? Ich hoffe, unter 1000 Klosterjungfrawen soll man kaum eine finden, die gezwungen, nicht mit lust Gott dienen und ihren orden tragen; sind ihrer aber also viele, warum nennst du nicht eine aus den tausenden? Vielleicht meinst du die neun ausgelaufenen schelckin,“ die Luther beredet habe, aus dem Kloster zu gehen. Warum urtheile er aber nach sich selbst? Wenn er Gott nicht dienen wolle, solle er doch andere in Ruhe lassen. Wenn ihm auch etliche folgten, so habe Gott doch noch 7000, die ihr Knie nicht vor Baal gebeugt (3 Kön. Kap. 19. Röm. Kap. 11) und seinem Rathschlag nicht gefolgt seien, auch nicht folgen würden[3]. Als 1520 eine dänische Nonne aus dem Kloster Ring bei Skanderborg austrat, um zu heiraten, erweckte dies noch im ganzen Lande das peinlichste Aufsehen. Sie verlor durch Rechtsspruch

---

[1] Pastor a. a. O. II, 406.

[2] v. Buchwald a. a. O. I, 25. — Bezeichnend für die Anschauung des Mittelalters ist die Inschrift unter dem Bild der Jungfrau im Lübecker Todtentanz: „Wäre sie ins Kloster gegangen, so würde sie den Tanz mit dem Tode nicht scheuen.“

[3] Dietenberger a. a. O. S. 13 f. (die Schrift wurde von Cochläus ins Deutsche übertragen) bei Wedewer a. a. O. S. 229. Für den in den damaligen Klöstern herrschenden Geist vgl. noch die Stellen aus Dietenbergers Schrift De votis monasticis vom Jahre 1525 bei Wedewer a. a. O. S. 82. 306 f.

des Landsthings von Viborg ihr väterliches Erbe[1], obgleich damals der König Christian II. das Gesetz vorbereitete, welches den Geistlichen befahl, zur Ehe zu schreiten. Paulus Heliä bezeugte, er kenne viele Ordensleute, die so fromm seien, daß er für seinen Theil lieber eine zerrissene Kutte tragen möchte, wenn er im Besitze ihrer Verdienste vor Gott und ihrer Unschuld vor den Menschen sein könnte, als die Purpurgewänder eines Kaisers mit all seinem Glücke und all seinem Reichthum[2]. Uebrigens gesteht Luther selbst ein, Weltgeistliche wie Ordensleute seien „fast allesamt“ bedacht gewesen auf gute Werke. „Sagen sie (Pfaffen und Mönche) nicht fast allesamt: Ei, wenn mein Orden mir nicht sollte mehr gelten, denn einem Bauern sein Pflug und einem Schneider sein Fingerhut, was möchte ich denn in dem Orden und Priesterstande? Traun nein, ich will gute Werke thun, viel Messen halten, für mich und andere Leute bitten und büßen.“ „Mit Haufen“, versichert Luther, sei „die Jugend und das Beste in der Welt“ dem geistlichen Stande zugelaufen. Jedermann habe danach getrachtet, ein „heiliger Priester, Pfaff oder Mönch“ zu werden. Wenn ein Knabe dazu gekommen sei, seine erste heilige Messe zu lesen, „wie selig ließ sich da die Mutter dünken, so den Sohn getragen und Gott einen Diener geschafft hatte“. Darum hatte dieser Sohn aber auch es sich nicht verdrießen lassen, bis zu 20 Jahren zu studiren, „daß er mocht Pfaff werden und Messe lesen, und welchem es dahin gekommen, der ist selig gewest“. „Wenn nur jemand ein Pfaffenkleid anlegte, den mußte alle Welt feiern und in Ehren halten. Da half und gab jedermann zu.“[3] „Wer nur so weit lernen konnte,“ schreibt Pedersen, „daß er Mönch oder Priester werden durfte, meinte und alle andern (meinten), daß er selig sei. Sie sagten damals auch allgemein: ‚Selig ist die Mutter, die solch ein Kind geboren hat.‘“ Ereignete sich aber das Ungewöhnliche, daß ein Studirter heiratete, so sagten alle: „Er war doch ein guter Cleriker (Student), so daß er wohl hätte Priester werden mögen, und nun heiratet er! Es wird ihm in Zukunft nimmer wohl ergehen, weil er heiratet und nicht Priester werden wollte, ungeachtet der Gelehrsamkeit, die Gott ihm verliehen hatte.“[4]

„Unwiderleglich“, schreibt der protestantische Professor Dr. Ludwig Schädler, „zeigen zahlreiche Erzählungen des Cäsarius, daß damals ein gleichsam ansteckendes Drängen zum Klosterleben waltete. Königskinder und Bettler, Canoniker und Studenten, alle strömten hinein. . . Man glaubte dem Himmelreich Gewalt anzuthun, es an sich reißen zu können. . . Der innige Drang, das Heil der Seele zu sichern, war in weitaus den meisten Fällen der treibende Grund.“[5]

Kein Opfer wurde gescheut, um Kinder und junge Leute zu Geistlichen heranzubilden. Eltern legten sich oftmals die größten Entbehrungen

---

[1] *Daugaard*, Om de danske Klostre i Middelalderen S. 421 f.

[2] Ausgabe von Secher S. 242. — Wir werden später noch auf das herrliche Zeugniß hinzuweisen haben, welches Paulus Heliä den dänischen Frauenklöstern ausstellt.

[3] Luthers Sämtliche Werke, herausgegeben von Plochmann und Irmischer (Erlangen 1826—1868), X, 420; XLIII, 302; XLIX, 317; LII, 241. Vgl. XXII, 196.

[4] *Chr. Pedersen* l. c. VI. 497. 514.

[5] Deutsches Klosterleben im 13. Jahrhundert nach Cäsarius von Heisterbach. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLIII, 335.

auf; Scholaren unterzogen sich bereitwillig den größten Beschwerden; Fremde spendeten ihr Almosen. Für Dänemark ist das Spottgedicht [1] bezeichnend, worin der Bauer Abtzer als Vertreter der alten katholischen Anschauungen sich zu den größten Opfern bereit erklärt, damit seine Familie einen geistlichen Sohn erhalte. Der protestantische Schmied Peder bietet dagegen alles auf, um ihn von seinem Entschlusse abzubringen. Leider mißbrauchte aber der hohe Adel seinen Einfluß auf die Kinder, um sie in den geistlichen Stand „zu zwingen oder zu locken".

Maternus Berler, ein elsässischer Pfarrer, selbst einer Patricierfamilie entsprossen, schrieb darum nicht gar lange nach Einführung der Reformation: „Ist ze glauben, daß vil graffen vor zitten ire Kinder in die Closter gestoßen hand und etliche zu tumherren oder geistlich gemacht hand, auff das si nitt erb weren, vatter und mutter und die weltlich sün dadurch desten richer wurden und gemert wurd das geschlecht; hetten aber ire eltern Gott dem gemeinen Furseher vertrut und ire sün gelernt meßiglicht leben, so wer flicht noch auf dissen tag ihr geschlecht vorhanden, das sust abgestorben ist." Herzog Georg von Sachsen aber bemerkte in einer Instruction für seine Gesandten: „Es ist am Tag, daß aller Ursprung dieses Irrsals (der Glaubensneuerung), so Gott über uns verhängt, von dem bösen Eingang der Prälaten Ursach hat, denn Gott spricht: wer nicht zur Thüre eingeht, der sei nicht rechtschaffen. Nun ist es leider jetzt nicht der wenigste Mißbrauch in der Christenheit, daß wir Laien hohen und niederen Standes das nicht achten. Denn wie wir unsere Kinder, Brüder und Freunde zu bischöflichen Aemtern und Würden bringen mögen, so sehen wir nicht nach der Thür, sondern wie wir sonst die Unsrigen hineinbringen mögen, es sei unter der Schwelle oder oben zum Dach hinein, so achten wir's nicht. Solches ist bei uns Fürsten in einem Brauch, als hätten wir Macht, mit Gewalt zur Hölle zu fahren." [2]

Die hohen Herren hatten noch einen zweiten Weg gefunden, die Kirche zu schädigen. Paulus Heliä klagt, seit einigen Jahren seien den Frauenklöstern und den Spitälern Vögte gesetzt, um deren Einkünfte für die mit ihnen belehnten Adeligen zu heben.

Diejenigen, welchen man die Strafe des Galgens oder des Scheiterhaufens erlassen habe, hätten es seitdem oftmals besser als diese Jungfrauen, unter denen sich doch manche Rittertöchter befänden. Wenn jetzt (1534) noch jemand seine Kinder fürs Kloster bestimme, so heiße das nicht mehr „seine Kinder ins Kloster geben zum Lobe und zum Dienste Gottes, oder um sie frei bewahrt zu erhalten vor dem sündhaften Handel der Welt, sondern sie verrathen und in ewige Knechtschaft liefern, worin sie gedrängt und gequält werden von der Noth des Hungers". Solche Noth treibe zu allerlei Fehlern und Sünden. — Bereits sechs Jahre vorher hatte Heliä in einer Schrift das Volk aufgefordert, neue Spitäler zu gründen und diese gegen die Habsucht des Adels sicherzustellen. Nachdem die bisherigen Spitäler als Lehen an die Adeligen gekommen seien, fände man in ihnen keine Kranken mehr, weil die

[1] Stimmen aus Maria-Laach XLI, 16. Schmitt, Paulus Heliä S. 71.
[2] Cetty a. a. O. S. 51 f. Janssen a. a. O. II. Bd., 2. Buch, 8. Abschn.

Vögte alles für ihre Herren nähmen. In den Klöstern aber würden Kinder guter Männer, zarte Mädchen und schwache Jungfrauen, zum Erbarmen schlecht behandelt. Diejenigen, welche im Thurm und im Gefängnisse wären, hätten es jetzt besser als manche dieser ehrlichen und frommen Mädchen. Von dem, was doch Gottes und ihr Eigenthum sei, hätten nicht sie die Nutznießung. Er hofft, Gott werde sie mit Erbarmen ansehen und sie belohnen, weil sie solches nicht zu erdulden haben würden, wenn ihnen Gott und die Ehre nicht so lieb wären [1].

Nachdem längere Zeit hindurch die Fürsten in ungezügelter Weise die Leistungen der Kirche, die Adeligen ihre Pfründen beansprucht, forderten sie zuletzt die Güter selbst. Prälaturen und reich dotirte Stellen waren mit ihren Standesgenossen besetzt, die nur zu oft in der eben dargelegten Art ohne Beruf in den geistlichen Stand gekommen waren und nicht selten die nothwendige Gnade verscherzt hatten, der herantretenden großen Versuchung, den Grundbesitz auszuliefern, siegreich zu begegnen.

4. Im Verlaufe seiner Bearbeitung von Luthers Predigt wirft Christiern Pedersen den Bischöfen und Pfarrern vor, sie seien daran schuld, daß „ihre Unterthanen und Pfarrangehörigen nicht die Gebote Gottes und den Glauben“ erlernt hätten.

Leider hatte Dänemark nur zu viele reiche Pfründner, die fern von ihren Kirchen wohnten. Andern Geistlichen fehlten die nöthigen Mittel zum standesmäßigen Leben [2]. Sie waren darum auf zufälligen Erwerb angewiesen oder bekleideten bürgerliche Stellungen. Aus ihrer Zahl nahmen manche nicht residirenden oder nicht arbeitenden Pfarrer ihre „Miethspriester“ gegen karge Vergütung.

In seiner katholischen Periode verglich Christiern Pedersen solche Diener der Kirche und Prälaten mit den Sternen des jüngsten Tages, die keinen Schein verbreiteten. Solche Geistliche müßten einfältige Leute belehren, wie sie rechtschaffen leben sollten nach den Geboten Gottes, gäben aber weder gute Lehren noch gutes Beispiel [3]. Dadurch wird begreiflich, daß er 20 Jahre später in seiner Schrift über

---

[1] Formaning Bl. 54, und Sechers Ausgabe S. 155.

[2] Die Thatsache erhellt besonders aus dem 7. und 9. Kapitel des „Geistlichen Gesetzes“ Christians II. und aus des Paulus Heliä Schrift „Wider das Malmöbuch“. Sebastian Brant sagt im Narrenschiff, Kap. Von geistlich werden:

(Mancher) loßt sich jung zu priester wihen, der dann sich selb dut maledien,
das er nit länger gbeitet (gewartet) hat; der selben mancher bättlen gat.
Hett er ein rechte pfrund gehan, e er die priesterschaft nam an,
es wer im darzu kumen nit. Vil wiht man durch der herren bit
oder uf diß und jenes bisch, darab er doch ißt wenig visch.
Man lehnet brief einander ab, damit das man ein titel hab,
und wänen, den bischof (zu) betriegen, so (während) si mit irm verderben
liegen (lügen).

[3] *Chr. Pedersen* l. c. I, 27.

Ehe und Erziehung sagte, es gebe Eltern, welche ihren Kindern nicht die zehn Gebote beibrächten, weil sie selbst sie nicht wüßten.

Das unwürdige Jagen des Adels nach einträglichen Prälaturen vermehrte natürlicherweise das Uebel. Um den niedern Clerus stand es im ganzen besser als um den höhern, weil er mehr aus Liebe zum Beruf den geistlichen Stand erwählte. Hatte doch der höhere Adel fast alle Prälaturen; dem niedern Clerus ließ er die übrigen, oft schlecht dotirten Stellen. Ebenso hatten die Söhne und Töchter des Volkes meist keinen Zutritt zu den Herrenklöstern und Damenstiften. Die Bettelorden aber konnten im allgemeinen gewiß nur solche anziehen, welchen es um höheres, geistiges Streben zu thun war. Zudem steht fest, daß in den kleinern Familien die Frömmigkeit größer geblieben war und das Verderben weniger um sich gegriffen hatte [1]. Vielfach ist dementsprechend bezeugt, daß die niedere Geistlichkeit ihre Pflicht zu erfüllen, insbesondere die Jugend und das Volk in den Heilswahrheiten zu unterrichten trachtete.

Obwohl Wimpheling, „der Erzieher Deutschlands", infolge übermäßigen Studirens zu finstern Anschauungen geneigt war, rechnet er doch noch unter diejenigen Männer, welche „sich frei bewahrt hatten von den Uebeln der Zeit, jene Pfarrer in Stadt und Land, die sich um das Seelenheil ihrer Pfarrkinder kümmerten". Nach ihm war „ihre Zahl gottlob nicht gering". „Ich kenne," schrieb er, „Gott weiß es, in den sechs Diöcesen des Rheines viele, ja unzählige Seelsorger unter den Weltgeistlichen, die mit reichen Kenntnissen, namentlich für die Seelsorge, ausgerüstet und sittenrein sind. Ich kenne sowohl an Kathedralen als an Stiftskirchen ausgezeichnete Prälaten, Canoniker, Vicare, ich sage nicht bloß wenige, sondern viele Männer des unbescholtensten Rufes, voll Frömmigkeit, Freigebigkeit und Demuth gegen die Armen." [2] Als 1500 wegen der Sünden der Welt

---

[1] Palladius suchte in der widerwärtigsten Weise die Bauern zur Verachtung der Ordensleute aufzustacheln. Bald redet er von der Genußsucht und Dickleibigkeit der Mönche, dann wieder von ihrer schmutzigen Armut. Dagegen ruft Dietenberger den Protestanten zu: „Kommet doch herbei, ihr Lutheraner alle, und verkostet einmal ein wenig das Leben nach unserer Regel. Wohlan, seht einmal zu, ob ihr wirklich köstliche Speisen, Trinkgelage, Frühstücke und Vesperbrod, weiche Ruhestätten oder ähnliches entdecken könnt" (De votis monasticis [1525] fol. 231 [b], bei Wedewer S. 82). Cf. *Chr. Pedersen* l. c. I, 150. 155 f. *Rolewinck* l. c. p. 57 sq.

[2] Wimpheling am Schlusse seiner Schrift De arte impressoria. Vgl. Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 3. Abschn., und 4. Buch. Cetty a. a. O. S. 75. Beispiele heiligmäßiger deutscher Bischöfe führt auch Magister Nider (Formicarius lib. 1, cap. 6; lib. 2, cap. 2) aus seinem eigenen Bekanntenkreise an. Vgl. Schieler, Magister Joh. Nider S. 174 ff. .

von vielen das Hereinbrechen einer Katastrophe erwartet wurde, konnten noch andere die Hoffnung hegen, die Welt werde vor einem größern Strafgerichte Gottes bewahrt bleiben,

die wil vil kristen sigen (seien) doch und unter den vil geistlich lüt,
von den vil vasten, gbet alzit geschähen stäts on underloß [1].

In Dänemark muß dasselbe Verhältniß obgewaltet haben, wenn auch später, bei der Einführung des Protestantismus, die meisten Geistlichen nicht den Muth der Ueberzeugung und des Martyriums besaßen. Doch fehlte es auch dort nicht an solchen, die bis zum gewaltsamen Tode widerstanden. Paulus Heliä schreibt:

„So findet man noch viele gute und schlechte (Geistliche), welche Gott deshalb beisammen sein läßt, daß sie einander entweder zum Muster oder aber zur Prüfung dienen. Findet man heutzutage einige, welche schlecht sind, so findet man auch viele, welche hervorragend („merklich") gut sind." An einer andern Stelle heißt es: „Du (Hans Mikkelsen) klagst die an, welche uns Gottes Wort lehren sollen; wir aber sind zufrieden mit ihnen, weil sie uns noch nichts gelehrt haben, was dem wahren, christlichen Glauben zuwider ist." [2]

Gute Priester thaten auch im Norden, was unter den obwaltenden Umständen möglich war, um dem Volke den nothwendigen Unterricht zu verschaffen.

Jedem, „der zu seinen Tagen", d. h. zu den Jahren der Vernunft gekommen war, boten sie Gelegenheit, sich mit den Hauptstücken des Glaubens vertraut zu machen. Ihre Predigten waren nach Form und Inhalt geeignet, die Kenntniß der Heilswahrheiten allen zu vermitteln. Selbst Kinder kleiner Leute waren im stande, deren Inhalt wiederzugeben; denn wiederholt haben wir die Eltern auffordern hören, ihre Kinder über das Gehörte auszufragen. Der dem Mittelalter entstammende Libellus de disciplinis ecclesiasticis forderte die Geistlichkeit auf, die Herrschaften anzuhalten, alle ihre Dienstleute wenigstens an Sonntagen zur Kirche zu senden, um so mehr, je ungebildeter und je mehr sich selber überlassen die Knechte seien. Darum sollen sie besonders Ochsen- und Schweinehüter und die übrigen Hirten und Landleute, welche auf dem Felde und in den Wäldern wohnen und der Gefahr ausgesetzt seien, wie wilde Thiere zu leben, wenigstens an den Sonn- und Festtagen zur Messe schicken; denn Christus hat sie ebenso erkauft wie die andern Menschen. Habe doch der Herr, als er zur Welt herniedergestiegen, nicht Gelehrte noch Adelige auserwählt, sondern Fischer, und gewollt, daß seine Geburt von den Engeln

[1] Sebastian Brant, Narrenschiff, Kap. 88: Von plag und strof gots.
[2] Ausgabe von Secher S. 109. 132 f. Schmitt, Paulus Heliä S. 159 f.

Hirten verkündet würde[1]. Für ganz Skandinavien, wie auch für das ganze Mittelalter gilt, was Jörgensen schreibt:

„Man hörte nicht bloß Messe, sondern von der ältesten Zeit her war es in der Kirche des Nordens Gebrauch, daß in der Muttersprache dem Volke gepredigt wurde. . . Aus späterer Zeit sind uns geschriebene Homilien erhalten, welche theilweise sogar zu den ältesten uns bewahrten Handschriften aus Island und Norwegen zählen. Aus ihnen können wir erkennen, was unsern Vorfahren zur Erbauung diente. Größtentheils sind es nur Uebersetzungen und Bearbeitungen allgemein bekannter altlateinischer Predigten; theilweise stammen sie aus den berühmten Sammlungen Gregors. Aber sie sind in eine so heimische Tracht gekleidet, daß sie in der edelsten und besten Bedeutung des Wortes Volksreden sind, die zugleich das wiedergeben, was tausende Male zuvor in allen Ländern Europas gesagt worden war. Den Inhalt bilden Stücke aus der heiligen Geschichte oder den bekanntesten Heiligenlegenden. Die Darstellung ist nicht selten von bilderreicher Symbolik durchwoben, welche ja stark dem Geschmacke der weniger klar Denkenden entspricht. Selten fehlt eine praktische Anwendung, um den Zuhörern christliches Leben, Liebe zu allen, Duldung, Geduld und andere Tugenden als Gegenstand ihres Strebens zu empfehlen. Diese Predigten waren denn auch zugleich ein steter Unterricht für das Volk. Nicht bloß wurden ihm darin die Grundzüge der heiligen Geschichte immer wieder vorgeführt, sondern auch alle Kenntniß jener Zeit ist vielfach in ihnen niedergelegt. Sie geben Nachrichten aus der Geographie, Naturlehre und allgemeinen Geschichte, sie erklären die ganze Organisation der Kirche und sind unerschöpflich, wenn es sich darum handelt, die tiefe Bedeutung selbst der geringsten Ceremonien der Kirche, des Baues der Gotteshäuser, ihrer Gefäße, der priesterlichen Gewänder u. s. w. nachzuweisen. . . Dieses war es, was dem Priester den Namen kondemand (Lehrer) erwarb. So wurde er im ganzen Norden genannt, oder auch laerefader (Vater der Lehre), dessen laeresvende (Lehrlinge) die Laien sind.“[2]

Wenn heute manche Volkspredigten lateinisch vorliegen, so ist das dem Umstande zuzuschreiben, daß aller theologische Unterricht in dieser Sprache ertheilt und der Inhalt der Predigten meist aus lateinischen Werken geschöpft wurde. Die theologisch Gebildeten dachten infolgedessen vielfach lateinisch. Dies geht schon daraus hervor, daß sie an den Rand ihrer in der Muttersprache verfaßten Schriften lateinische Anmerkungen oder Inhaltsangaben setzten[3]. Ihre Predigten hielten sie aber in der Muttersprache. In der Landessprache liegen die Predigten Geilers von Kaisersberg vor und manche nordische Homiliensammlungen. Die ältern dänischen Homilien bilden ein Heft von Chr. Brandts Kloster-

---

[1] Setty a. a. O. S. 93.

[2] *A. D. Jörgensen*, Den nordiske Kirkes Grundlaeggelse og förste Udvikling (Gründung und erste Entwicklung der Kirche des Nordens) I, 579.

[3] Während ihrer ganzen Jugendzeit hatte für sie gegolten: Latine fari — mandatum super omnia scholari (Wer in die Schul' ist gangen ein, der sprech nicht anders als Latein). Brief Butzbachs an seinen Halbbruder Philipp Drunck (Philippus Haustulus), bei Becker a. a. O. S. 16.

laesning. Die altnorwegischen oder norränischen wurden herausgegeben von Unger (Gammel norsk Homiliebog), die isländischen von Wisén (Homiliu-bok).

Betreffs Deutschlands tritt Geffcken einem fünffachen Vorurtheile entgegen: daß es im 15. Jahrhundert kein deutsches Kirchenlied gegeben habe, daß die Heilige Schrift sogar den Geistlichen unbekannt und in deutscher Sprache kaum vorhanden gewesen, daß nicht oder kaum deutsch gepredigt worden sei, und daß ein Katechismus gefehlt habe. Er zeigt, „daß in jener Zeit mindestens ebenso häufig [deutsch] gepredigt wurde als in unsern Tagen, und daß der Besuch der Predigt den Christen auf das ernsteste zur Pflicht gemacht ward“ [1]. Janssen konnte darum bemerken, die alte Fabel, es sei damals lateinisch, also in einer dem Volke unverständlichen Sprache gepredigt worden, sei wohl für immer abgethan. Freilich entstammen dem Mittelalter lateinisch gehaltene Predigten, welche die schwierigsten theologischen Fragen behandeln. Sie waren aber nicht für das Volk, sondern für gelehrte Kreise [2]. In zweisprachigen Diöcesen wurde auf beide Nationalitäten Rücksicht genommen. So waren in der Diöcese Meißen die „Leutpriester“, welche Slaven oder Wenden in ihrer Pfarre hatten, angewiesen, sich einen Hilfspriester zu beschaffen, welcher letztern predigte. In der Diöcese Breslau hatten die Pfarrer in den sprachlich gemischten Gemeinden dafür zu sorgen, daß das Vaterunser, Ave Maria und Credo sowohl deutsch wie polnisch vorgebetet und erklärt würden [3]. Für Basel, wo ein Theil der Diöcesanen französisch redete, fügte Surgant dem deutschen Formular dieser Gebete ein französisches hinzu. Dabei empfahl er den Geistlichen, in einer Weise darüber zu reden, daß die Predigt für die Zuhörer verständlich und fruchtbringend werde. Sie möchten darum ihre Worte wohl erwägen und sich solcher Ausdrücke bedienen, welche dem Volke geläufig seien.

Bischof Nikolaus Hermannson von Linköping (1374—1391) ermahnt in seinen Synodalstatuten die Pfarrer: „Ihr sollt euren Untergebenen

[1] Geffcken a. a. O. S. 4 ff. Für Frankreich kommt zu den gleichen Resultaten Lecoy de la Marche (La Chaire Française au moyen âge. Paris 1886. 2e éd.).

[2] Im Jahre 1529 hielt der damals noch halbkatholische Olaus Chrysostomus in der Liebfrauenkirche von Kopenhagen über die Mißstände in der Kirche eine versificirte Predigt in schwerverständlichem Latein, aber voll rhetorischer Figuren und üppiger, dem Heidenthum entlehnten Bilder: Lamentatio ecclesiae. Mit dänischer Uebersetzung und zeitgenössischen Empfehlungen herausgeg. von Holger Rördam (1886).

[3] Janssen a. a. O. I. Bd., Abschn. über die Predigten.

predigen und ihnen an den Sonntagen auseinandersetzen: das Gebet des Herrn, das Symbolum der Apostel, das Ave Maria und die zehn Gebote samt den sieben Werken der Barmherzigkeit und anderes, was euch die Barmherzigkeit Gottes eingeben wird."

Die ältern Homilien Dänemarks beginnen mit einer Paraphrase des Credo. In den ältesten norwegischen Homilien werden die sieben Bitten des Vaterunsers einzeln dem Volke erklärt. Auch zwei isländische Homilien bringen eine Erklärung des Vaterunsers. Ja in Norwegen und auf Island war sogar eine Paraphrase des Glaubensbekenntnisses in die Gesetzessammlungen aufgenommen [1]. Im Gula-Things-Laug ward es an die Spitze des Kristiendoms Bolkr gestellt und lautet:

„Der Anfang des Gesetzes der Gulathingsmänner ist dasselbe, was der Anfang zu allem Guten ist: daß wir den christlichen Glauben haben und ihn bewahren sollen. Wir sollen glauben an Gott Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Wir sollen glauben an unsern Herrn Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, der empfangen wurde von der Kraft des Heiligen Geistes und geboren von der Jungfrau Maria, gepeinigt unter der Gewaltherrschaft des Pilatus, gekreuzigt, getödtet und begraben. Er fuhr hinab zur Hölle, um aus ihr alle seine Freunde zu erlösen. Am dritten Tage, nachdem er gestorben war in Bezug auf seine Menschheit, aber unbeschadet seiner Gottheit, stand er auf von den Todten und war darauf 40 Tage bei seinen Jüngern, von Ostern bis Himmelfahrtstag, und dann fuhr er auf zum Himmel, und von dort wird er wiederkommen am letzten Tage der Welt, um über einen jeden nach seinem Verdienste zu urtheilen. Wir sollen glauben an den Heiligen Geist, daß er ein einziger wahrer Gott ist, wie der Vater und Sohn; und die drei unterschiedenen Personen sind ein Gott. Wir sollen alles das glauben, wie die ganze Christenheit es glaubt und die Gemeinschaft aller heiligen Männer und die heilige Kirche es beschlossen hat mit unerschütterlicher Begründung. Wir sollen glauben, daß die Sünden uns erlassen werden durch die Taufe und durch die Buße und Beichte, vermittelst des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus, welche in der Messe gegenwärtig werden, wie durch das Verrichten von Gebeten, durch Spenden von Almosen, durch Fasten und durch alle andern guten Dinge, welche Menschen thun, denken oder reden. Wir sollen glauben, daß der Leib eines jeden Menschen, der in die Welt gekommen ist, oder nachher bis zum Gerichtstag noch kommen kann, dann auferstehen wird, und daß von jener Zeit an diejenigen, welche Böses thaten und auf dieser Welt ihre Sünden nicht bereuten und bedauerten, Marter ohne Ende leiden sollen in der Hölle mit dem Teufel und seinen Handlangern. Aber die, welche wohl gehandelt haben in dieser Welt, sollen alsdann eine ewige Freude haben mit Gott und seinen Heiligen im Himmelreich."

In den skandinavischen Ländern wurden nach Olaus Magnus auf den Kanzeln auch die Segensformeln vorgebetet, womit die Väter jeden Abend ihre Kinder

---

[1] *Chr. Brandt* l. c. Heft 3 (Söndags Evangelier) S. 1 f. *C. R. Unger*, Gammel norsk Homiliebog (Cod. Arn. Magn. 619 in 4⁰ [Christiania 1864]) S. 195 ff. *Theod. Wisén*, Isländska Homilier efter en Handskrift fran tolfte Århundradet (Lund 1872) S. 28 ff. Bang (Udsigt over den norske Kirkes Historie under Katholizismen) führt S. 272 f. Anm. folgende Gesetze an, welche mehr oder minder genau dieses Formular enthalten: Jarnsiða (in Norges gamle Love I, 261 f.), Landsloven (ibid. II, 22 f.), Byloven (ibid. II, 192 f.), Gula-Things-Laug im Kristenret (ibid. II, 306 f.) und im Jonsbogen (ibid. IV, 195).

segneten, nachdem jedes das Vaterunser und Ave Maria gebetet habe [1]. Durch die Synoden der Diöcesen Frankreichs wurde den Pfarrern empfohlen, aus dem Opusculum tripartitum von Gerson an Sonntagen dem Volke vorzulesen. Zu diesem Zwecke nahm man seinen Wortlaut sogar in die Ritualbücher auf [2]. Es handelt in drei Theilen: von den zehn Geboten, von der Beicht und von der Kunst, gut zu sterben.

Der „Selenfürer" mahnt: „Nit blos die wort des Credo und der gebotten und der hauptsünden und der mitteln der gnaden soll ygliycher kennen, der zu den jaren der vernunft kommen ist, sunder ouch by bedütung aller dieser leren." Aehnlich redet Lanzkranna: „Der mensch ist des schuldig, das er mit allem fleisz, so schierst er mag, so er zu seinen vernünfftigen jaren kommen ist, lere die zehen gebot gotz, nicht allein, das er sy künd sagen nach einander nach dem text, sunder das er verstee, zu wem jedes gebot den menschen pind, und wie es sol gehalten werden oder was es dem menschen verpeut und in welcher masz man dawider thue oder das übertritt. Des gleichen wie man sünd mit den sieben todsünden, und was zu einer waren puoß gehoert, sol ein jeder mensch lernen und wissen als vil zu seinem stand gehoert."

Weil man das Kennen und Verstehen der Gebete und der Glaubenslehren für so wichtig ansah, rechnet der „Spiegel der Sünder" es ebensowohl dem Hausvater wie dem Mädchen vom zwölften, dem Knaben vom vierzehnten Jahre als Todsünde an, wenn sie nicht eine ganze Messe und eine ganze Predigt „mit fleissigem aufmoerken und andächtigem hertzen" gehört hätten. Wir vernahmen schon, wie derselbe Spiegel die Eltern befragte, ob sie ihren ernstlichen Fleiß gethan hätten, daß „ihre kind und unterthan mesz und predigt andechtig hörten". Lanzkranna stellte das Verlangen, die Eltern sollten nach Essens ihre Kinder und ihr Gesinde zur Predigt führen und sie später über das in der Predigt Vernommene ausfragen. Pedersen wollte, die Eltern sollten ihre Kinder zum fleißigen Besuche der Messe und der Predigt anhalten. Am strengsten fragt das „Licht der sele" (Lübeck 1484): „Hefftu nicht eyne gantze misse gehort an dem hilligen dage? Hefftu nicht eyne gantze predikte gehort? Alle ghelovigen mynschen scholen komen in de kerken an den hillighen daghen unde horen de epistola unde dat evangelium. We des nicht don wil, dem schal man nicht godes lichnam mede delen, sunder man schal en in den ban don." Es berief sich dabei auf Synodalbeschlüsse jener Zeit, selbst auf ein Statut des canonischen Rechtes [3]. Auch Johannes Wolff fragt: „Hast du Gottes Wort gehört? Hast du verhindert by predigung in der kirchen durch plapperen (plaudern), spaczieren?"

Daß viel gepredigt wurde, erhellt aus manchen Synodalstatuten, welche den Pfarrern befehlen, jeden Sonn- und Feiertag dem Volke wenigstens einmal das Wort Gottes zu verkündigen. In Dänemark bestimmte Birger 1513 für die Erzdiöcese Lund: „Item befehlen

---

[1] *Olaus Magnus* l. c. lib. 16, cap. 3. Vgl. oben S. 38 f.

[2] Opera Gersonis (ed. *Dupin*) I, 425 sq. Geffcken a. a. O. Beil., Sp. 29. Falk, Sterbebüchlein S. 16.

[3] Geffcken a. a. O. Beil., Sp. 59. 130. Binterim, Pragmatische Geschichte der deutschen Concilien VII, 302. 497. Janssen a. a. O. I. Bd., Abschn. über die Predigten.

wir, daß alle Pfarrer und Pfarrverweser ihren Pfarrkindern jeden Sonntag das Sonntagsevangelium auslegen und an den andern höchsten Festen eine Predigt halten, in denen sie dieselben stets ermahnen sollen, die Festtage, die von der Kirche festgesetzten Fasten und die Gebote Gottes mit Fleiß zu beobachten, wie auch die Werke der Barmherzigkeit mit Wohlwollen gegen die Armen zu üben." Bischof Lago Urne von Roeskilde verlangte von seinen Geistlichen, die Lehre des Evangeliums nebst den Geboten Gottes und der Kirche zu predigen, und bedacht zu sein auf die Ausrottung der Laster und die Pflege der Tugenden. Er warnte sie, auf den Kanzeln sich selbst und den eigenen Ruhm zu suchen [1].

Zahlreiche Stiftungen ermöglichten die Anstellung eigener Prediger sogar für Dorfgemeinden. „Ist aller welt wißlich und kuntlich," sagen Dietenberger und Cochläus gegen Luther, „daß kein nunnenkloster bei uns ist, darin das Evangelium nimmer gehört wird. Ich geschweige, daß viel klöster und gestifte Prediger bei ihnen stets halten, weltliche und ordenspriester, die das ganze jar das Evangelium an bestimmten tagen bis hieher recht, wohl und christlich verkündet haben und noch verkünden; schäme dich doch vor der welt, von welcher du preis und ehre suchst, dieser öffentlichen Lügen!" [2]

Daß viel gepredigt wurde, erhellt auch aus der großen Zahl der Hilfsbücher für Prediger. Kennt man doch noch weit über hundert mittelalterliche Ausgaben von Predigtbüchern. Die Predigten des Dominikaners Johann Herolt wurden wenigstens in 40 000 Exemplaren gedruckt. Das Praeceptorium des Nikolaus von Lyra dürfte noch ausgiebiger benutzt worden sein.

So viele Predigten wären nicht denkbar, wenn sie nicht fleißig besucht gewesen wären. Von Nürnberg z. B. bezeugt Johannes Cochläus, daß dort bisweilen gleichzeitig in 13 Kirchen gepredigt wurde und gleichwohl alle großen Zulauf gehabt hatten [3]. In Italien lauschten Tausende und Abertausende den begeisterten Worten eines Johannes Capistran, eines hl. Bernhardin von Siena, Jacobus de Marca und Savonarola, in Spanien und Frankreich denen eines hl. Vincenz Ferrer, in Deutschland eines Geiler von Kaisersberg. Für den Norden rühmt die Skibysche

---

[1] Statuta synodalia Archiep. Birgeri (ed. *Thorkelin*) pag. IV. post e_4. Ny kirkehistoriske Samlinger III, 274 f.

[2] Dietenbergers „Antwurt, das Junckfrawen" ꝛc. S. 9 f. (bei Wedewer a. a. O. S. 228).

[3] Janssen a. a. O. I. Bd., 1. Buch, 2. Abschn.

Chronik besonders die große Beredsamkeit des Karmeliten Martin Pedersen aus Nestved, der um 1500 lebte[1]. Die drastische Schreibweise des Paulus Heliä beweist, daß er ein großer Redner war und viel gepredigt hat. Christiern Pedersens Bücher aber sind so herzlich, daß er gut geredet haben muß. In Schweden hatte vordem Bruder Johannes, Birgittiner von Wadstena, sich den Beinamen eines „zweiten Chrysostomus" erworben[2].

Es fehlte auch nicht an Katechesen für die Kinder. Schreibt doch der „Selenfürer" (Blatt 17): „Die schulmeister sullent die kinder mit underweysen in der christenlichen lere und den gebotten gottes und der kirche. Sie sullent all das tun, was die vätter der lere (die Priester) nicht all tun kunnen in der predigt und sunstigen geystlichen underweisungen, und denen helffen." In dem monatlichen Bericht, den Erzbischof Engelbert vom Schulmeister verlangte, sollte auch darüber Anzeige erstattet werden, ob die von ihm unterrichteten Kinder zu guten Christen heranwüchsen, damit „der annoch in vielen Herzen gliemmender Heydendumb dadurch (durch ihren Unterricht) gentzlich erloschen werden moge".

Der gelehrte und fromme Gerson, Kanzler der Universität Paris, verbarg sich am Abend seines Lebens zu Lyon in eine bescheidene Zelle und unterrichtete Kinder im Katechismus. Oft zogen die Franziskaner umher und versammelten die Kleinen um sich. „Und damit der unermüdliche Mönch bei seiner Rückkehr des freundlichen Willkommens um so gewisser sein könne, unterließ er es selten, die Kinder beim Abschiede mit Heiligenbildchen zu beschenken." An manchen Orten nahmen sich Beguinen und Tertiarierinnen der Jugend an[3]. Wenn endlich in Skandinavien sogar diejenigen Eltern, deren Kinder die bekannten Gebete nicht wußten, Strafgelder erlegen mußten, so setzt das voraus, daß ein Ueberhören der Kinder stattfand, woran sich sicherlich ein Unterricht in der Religion anschloß.

Bald nach der Einführung der sogenannten Reformation begann Palladius die 390 Pfarren Seelands behufs Durchführung der Neuerung zu visitiren. An jedem Orte berief er die Knaben „ins Singhaus" oder aufs Chor. Einer wurde alsdann vom Küster aufgerufen, um das Vaterunser, das Glaubensbekenntniß und die zehn Gebote herzusagen. Darauf betete der Pfarrer dieselben Gebete gemeinsam mit allen, woran sich eine Ermahnung des Visitators schloß. Dasselbe wiederholte sich für die Mädchen. Palladius verräth mit keiner Silbe, daß er damit etwas Neues einführe. Wohl sagt er, die Mädchen seien nur zögernd herangekommen. Seine unanständige Ermahnung zur Keuschheit war aber auch so ge-

---

[1] Monumenta Historiae Danicae. Historiske Kildeskrifter (herausgegeben von Holger Rördam) I, 32.

[2] *Chr. Brandt* l. c. Heft 3, Vorwort S. XI.

[3] Kriegk a. a. O. (Neue Folge) S. 357. Norrenberg a. a. O. S. 62.

artet, daß jedes ehrbare Mädchen darüber erröthen mußte. Da er überall dasselbe sagte, mußte die Kunde davon von Dorf zu Dorf ihm vorauseilen.

Derselbe Palladius erzählt S. 76 f., wie in Jena die Kinder in der Christenlehre unterrichtet würden: „Ich war eine zeitlang in ‚Jen im Lante Döringen' (wohin viele Studenten von Wittenberg gehen). Da haben sie folgenden Gebrauch für junge Kinder, Knaben und Mädchen, welche vier bis sechs Jahre alt sind: Jeden Dienstag und Donnerstag gegen ein Uhr kommen alle kleinen Kinder, die dort in der Stadt sind, in die Kirche. Einige führen sie, andere tragen sie dahin und setzen sie darauf ins Chor auf die Stufen (es mögen deren zwei oder drei dort angebracht sein, um zum Altare hinaufzusteigen), so daß sie der Kirche zugewandt sind. Darauf geht der Kaplan unter ihnen auf und ab. Er hat eine kleine Ruthe oder eine Gerte in der Hand und sagt ihnen die Kinderlehre vor und sie sprechen ihm dieselbe nach. Er singt auch sehr gut und stimmt an: ‚Vater unser', und die zarten Kindlein wiederholen es mit helltönenden Stimmchen. So geht er mit ihnen die Kinderlehre durch bis zum Ende; darauf fordert er bald einen Knaben bald ein Mädchen auf, sich zu erheben und laut für sich allein vorzubeten; was sie verkehrt sagen, das verbessert er sogleich, und er winkt mit der Ruthe und droht ihnen, daß sie Undank dafür kriegen würden, wenn sie wieder kämen und es nicht besser machten; aber auf keines schlägt er los, er droht ihnen bloß mit der Ruthe. Unterdessen steht der Glöckner am Altar und schneidet Pfefferkuchen für die Kinder; den vertheilt der Kaplan unter sie, so daß jedes ein Stück erhält so groß wie einen Finger. Dadurch hält er sie bei sich, und sie kommen gerne wieder, weil sie Pfefferkuchen erwarten. Die Kosten für den Pfefferkuchen bestreiten vier Männer der Stadt, so daß ein jeder einen ‚großen' in der Woche hergibt; aufs Jahr können sich die Kosten für jeden beinahe auf zwei Thaler belaufen. Sie thun es aber gerne, damit die Kinder so vorangebracht und in der Furcht Gottes erzogen werden. — Die Kinder sind Affen gleich, das kann man hier sehen; denn im Sommer, wenn es schönes Wetter ist, so daß die Kinder draußen sein können, versammeln sie sich auf den Straßen, an den Thüren ihrer Eltern oder unter ihren Fenstern; da sitzen sie nieder, und ein junges kleines Knäblein macht sich zum Kaplan und nimmt eine Ruthe und betet den andern vor und sie ihm nach. Darauf vertheilt er kleine Stücke Brod oder kleine Steine unter sie, das soll Pfefferkuchen sein. Gerade so wie sie sehen, daß der Kaplan sich benimmt, so machen sie es im Spiel auf der Straße. Statt wie unsere Kinder, Tagdieben gleich, umherzulaufen, Fenster einzuschlagen und andere Schalkheit zu betreiben, machen die aus ihrer Kinderlehre ein Spiel und trinken sie so in sich unter Spiel, Lust und Freude." [1]

Ein wichtiges Mittel, sich über den Stand der religiösen Bildung der Einzelnen zu vergewissern, lag im Bußsacrament; denn „in allen Beichtbüchern des 15. Jahrhunderts wird vorgeschrieben, nach dem Glauben, dem Vaterunser, den zehn Geboten zu fragen" [2]. Zur Beichte mußten aber

---

[1] Visitatzbog S. 66. 69.

[2] Geffcken a. a. O. S. 27. — Wenn in Norwegen ein Erwachsener zur Beichte kam und seine „Kinderlehre" vergessen hatte, mußte er 3 Oeren Strafe zahlen (*Bang* l. c. S. 292). Die Provincialstatuten von Upsala bestimmten um die Mitte des 15. Jahrhunderts, die Kinder sollten nicht vor dem zehnten Lebensjahre communiciren (*Reuterdahl* l. c. p. 152. Hefele-Hergenröther a. a. O.

alle jedes Jahr wenigstens einmal vor dem Empfange der österlichen Communion gehen. Von großer Tragweite waren geistliche Schauspiele, Armenbibeln, Sculpturen, Glasmalereien, Altargemälde, Kreuze, Leidensstationen, Bilder zu den zehn Geboten und Gebetstafeln, von denen bereits früher die Rede war, besonders aber die Volksbücher des Mittelalters.

Die betreffenden, fast ausnahmslos von Geistlichen verfaßten Bücher bilden drei Klassen. Die erste war für die Priester als Leitfaden beim religiösen Unterricht des Volkes bestimmt und umfaßte leichtere dogmatische, moralische und pastoral-theologische Abhandlungen. Die zweite, sowohl für die Geistlichkeit wie für die Laien berechnete, bot Homilien und Postillen. Die dritte sollte dem Volke unmittelbar zur Belehrung und Erbauung dienen. Zu ihr sind zu rechnen: Gebetbücher, Beichtbücher, Heiligenlegenden und die bereits erwähnten Erklärungen des Vaterunsers, des Credo und der zehn Gebote.

Schon vor Erfindung der Buchdruckerkunst waren der „Lucidarius" und manche Heiligenlegenden auch in den Händen der Laien. Späterhin wurden nicht bloß die bisher gebräuchlichen Bücher zum Drucke befördert, sondern auch viele neu verfaßten Volksbücher in Tausenden von Exemplaren verbreitet. Unter den Nationen entstand gleichsam ein Wettstreit, durch Herausgabe solcher Schriften dem Volke nützlich zu werden.

Das in Italien vom hl. Antonin geschriebene Confessionale lag bis 1500 in 72 Auflagen vor. Italienisch schrieb im 15. Jahrhundert Savonarola über die zehn Gebote. Damals gab Cardinal Capranica sein berühmtes „Sterbebüchlein" heraus, veröffentlichte Gerson sein Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi de confessione et de arte moriendi, und der Dominikaner Laurent die Summe le roy, welche die bekanntesten Gebete behandelt und ins Niederdeutsche übersetzt wurde [1]. Schon früher hatte der gelehrte Dominikaner Vincenz von Beauvais eine Erklärung des Vaterunsers geliefert. In Frankreich schrieb im 14. Jahrhundert Guido de Monte Rocherii seinen Manipulus curatorum. Er ward wahrscheinlich 1473 zuerst in Paris gedruckt, lag bis 1500 in 58 Ausgaben vor und wird vom protestantischen Theologen von Zezschwitz ein „wohlgeordneter Katechismus" genannt. Die Prediger benutzten in der ganzen Christenheit stark den Normannen Nikolaus von Lyra [2].

VIII, 26). Die alten norwegischen Gesetze hatten früher vorgeschrieben: ein jeder Christ, der sieben Jahre alt sei, solle in der „langen" Fastenzeit seine Sünden beichten und darauf am Osterfeste den Leib Gottes empfangen. Einige Ausnahmsfälle waren vorgesehen und Strafen für das Versäumniß festgesetzt (Norges gamle Love I, 144. 318). Betreffs nichtskandinavischer Länder vgl. die Bestimmungen für die erste Beichte und Communion bei Norrenberg a. a. O. S. 25 f. — Wolff gab 1478 ein Beichtbuch heraus, welches eine vorzügliche Anleitung für die erste Beichte der Kinder enthält und bei Geffcken a. a. O. S. 26 ff. besprochen ist.

[1] Geffcken a. a. O. S. vi, Beil. Sp. 81. Die niederdeutsche Ausgabe übersetzt: Des Coninx Summe.

[2] Zezschwitz, System der Katechetik II, 1, 130. Der Manipulus handelt: 1. de articulis fidei, 2. de petitionibus orationis dominicae, 3. de decem praeceptis legis, 4. de dotibus beatorum. Ueber Gerson vgl. oben S. 28 (Anm. 4). 73.

Die zahlreichen religiösen Volksbücher des deutschen Mittelalters sind durch Geffcken, Hasak und Falk u. a. behandelt worden[1].

In Dänemark schrieb schon 1196—1206 Erzbischof Andreas Suneſön in 8040 Hexametern ein Hexaëmeron, worin er vor allem die zehn Gebote, die drei theologischen Tugenden, die Cardinaltugenden, die Gaben des Heiligen Geistes und das Credo behandelte[2]. In seiner katholischen Periode gab Christiern Pedersen „Kirchliche Tagzeiten", fromme Umschreibungen von Gebeten des Breviers heraus, zu denen ein „Gebetbuch" den Anhang bildet; überdies eine Erklärung der Messe in zwei Büchern. Alles wurde 1514 in Paris gedruckt. Paulus Heliä übersetzte Luthers Erklärung des Vaterunsers, des Credo und der zehn Gebote, indem er durch einige Aenderungen den katholischen Standpunkt zu wahren suchte. Es war das nicht schwer, weil Luther sich auf die althergebrachte Erklärung dieser Gebete stützte[3].

In Schweden verfaßte im 15. Jahrhundert Cristoffer (Christoph), Archidiaconus von Upsala, eine Erklärung des Paternoster, Credo, der zehn Gebote und des Ave Maria in lateinischer Sprache[4].

---

[1] Geffcken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. Leipzig 1855. Hasak, Dr. M. Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit bis zum Jahre 1520; Die Himmelstraße oder die Evangelien des Jahres in Erklärungen für das christliche Volk nach deutschen Plenarien aus der Zeit um 1500; Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen von 1470—1520. Falk hat in vielen Aufsätzen und kleinern Schriften reiches Material niedergelegt. Vgl. von ihm besonders die Paternoster-, Dekalog- und Credo-Erklärungen in den Hist.-polit. Blättern CVIII, 553 ff. 682 ff.; CIX, 81 ff. 721 ff.; dann drei von der Görres-Gesellschaft veröffentlichte Schriften: Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland, bis zum Jahre 1520; Die deutschen Meßauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525; Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdrucks bis zum Jahre 1520.

[2] In neuester Zeit herausgegeben von Gjertz.

[3] Een korth vnderwyssning om the X Gutzbwd ordt, etc. — Een kort vnderwijssning paa the artickill, then hellige tro indeholder. — Een kort vnderwijssningh paa the Siw böner, som Pater noster indeholder, etc. (Luthers Bedebog.) Sechers Ausgabe S. 4 ff. 22 ff. 29 ff. Paulus Heliä hat einige Jahre später unter dem Titel: Om det hemmelige stöcke eine Schrift Nauseas (Blancicampanus') über den Canon ins Dänische übertragen. Der Canon und das Paternoster werden darin nach katholischer Weise erklärt. — Im Jahre 1531 lieferte auch Christiern Pedersen eine Uebersetzung der Erklärung Luthers unter dem Titel „Der rechte Weg zum Himmelreich" (IV, 213 ff.). Ausführliche Nachweise über des Paulus Heliä Schriften bei Schmitt a. a. O.

[4] *Hammerich*, Den hellige Birgitta og Kirken i Norden S. 296. — Die dramatische Schreibweise dieser Volksbücher legt nicht selten jedem der Apostel oder „Zwölfboten" je einen Artikel des Credo in den Mund. „Es diente", sagt durchaus zutreffend Bezschwitz, „zur Belebung des Inhaltes, wie als Anhaltspunkt für das Gedächtniß, einen oder einige Artikel aus dem Munde eines bestimmten Apostels zu hören" (a. a. O. II, 1, 130). Die nach Surgants Versicherung gebräuchlichste

Auch Heiligenlegenden wurden fleißig gedruckt, gekauft und gelesen. Vermag auch viel Wunderbares, welches in denselben berichtet wird, vor der Kritik nicht zu bestehen, so „konnten (sie doch) auf den Wandel von Tausenden und Tausenden nicht ohne Einfluß bleiben. Es muß doch dadurch manches Christenherz geweckt, es muß doch dadurch mancher Christenwille gelenkt, es muß doch dadurch manches Christenleben bewahrt worden sein“ [1]. Gar viele folgten ja dem Rath, welchen 1509 das „Wyhegertlin“ allen ertheilte:

„Hore gottes wort flyßlichen an iglichen sontag; geh zur predig morgends und am nachmittage; nimm das wort andechtlich uff in dinen hertzen, betracht es inniglich. Was du nit versteen magst, wan du horest die predigt, frage nach, lies nach in den buchern und erclere es den kindern und dem gesind. Gottes wort sy die luchte dynes wegs! Es ist gar ser heilsam, predigt zu horen, und ebenmessig gar heilsam, gute geystliche bücher zu keuffen und offt zu lesen zu underweysunge in glauben, geboten, sunden, tugenden und aller waren cristenleer.“ [2]

Ebenso praktisch als echt christlich waren die Standesunterrichte, welche sich in vielen der schon erwähnten Bücher finden, z. B. im „Selenfürer, ein nutzberlich buch für yeglichen cristenmenschen zum frumen leben und seligen sterben“. In den Beichtbüchern wurde natürlich nicht allein von den Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten überhaupt und die Eltern im besondern gesprochen, sondern auch von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder, der Unterthanen gegen die Obrigkeit, der Lehrlinge und Gesellen gegen die Meister wie auch umgekehrt. Das Beichtbuch des Augustiners Hollen hält den Schülern ihre Pflichten gegen die Lehrer, den Knechten und Mägden diejenigen gegen ihre Herrschaft vor. Kein Stand war der Kirche zu gering, keiner wurde übersehen, keiner von ihrer Sorge ausgeschlossen. Wir vernahmen, wie der Libellus de disciplinis ecclesiasticis sich der Ochsen- und Schweinehirten annahm, und der Männer, welche im Walde wohnten. Die Abtei Einsiedeln bewahrt ein Manuscript, welches den Vieh- und Milchmädchen der Alpen Anleitung zu einem Leben der Sammlung und des Gebetes gab [3]. Der Kartäuser Rolewinck schrieb ein geschätztes Buch für die Seelenleitung der Landleute, welches auch in nachreformatorischer Zeit noch mehrere Auflagen erlebte. Der Dominikaner Marcus von Weida gab in deutscher Sprache eine Schrift über die Ehe heraus.

Infolge des mündlich und schriftlich ertheilten Unterrichtes und der guten alten Sitte war die Mehrzahl der Familien im Mittelalter fromm und gut. Man lebte glücklich und zufrieden am heimischen Herde. Einzelne sind gewiß weit abgeirrt von den frommen Familienüberlieferungen.

Art der Vertheilung an die einzelnen Apostel bei Geffcken a. a. O., Beil. Sp. 201. Vgl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntniß S. 200 ff.

[1] Hurter, Innocenz der Dritte IV, 537. Beissel, Heiligenverehrung in der zweiten Hälfte des Mittelalters (54. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach) S. 111.

[2] Wyhegertlin für alle frummen cristenmenschen S. 3.

[3] Vgl. Norrenberg a. a. O. S. 65 f. Vgl. oben S. 69.

Aber nach den Vergehen einzelner darf nicht einmal eine Familie beurtheilt werden, geschweige denn die Gesamtheit. Nur ausnahmsweise erfahren wir etwas von all dem Guten und Schönen, was im stillen Heim echt christlicher Leute vor sich ging; „die Geschichte fördert fast nur das ans Tageslicht, was im Nachtgebiete der menschlichen Natur" sich ereignet. Für die mittelalterlichen Familien gilt mit mehr Recht als für die heutigen, was O. Fleischmann zunächst in Bezug auf letztere schreibt: „Es gibt auch heute weit mehr rechte als schlechte, mehr glückliche als unglückliche Ehen, und so war es jederzeit. Die rechten Ehen waren und sind die Regel, die schlechten die Ausnahme; nur hört und sieht man von diesen letztern mehr, ihr Geschrei dringt auf die Gasse, ihr Unfriede gelangt vor den Richter. Die besten Ehen sind diejenigen, von denen am wenigsten geredet wird." [1]

---

[1] Vgl. Hist.=polit. Blätter CX, 199. Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes, Vorwort S. x f.

Dritter Theil.

Die Religion im öffentlichen Leben des Mittelalters.

Erstes Kapitel.

Religiosität in der Verfassung und Verwaltung der Gemeinden.

1. In den beiden ersten Theilen ist gezeigt, wie die Religion ihren Einfluß auf das Individuum und die Familie geltend machte; sie drückte auch dem gesamten öffentlichen Leben ihr Gepräge auf. Noch am Ende des Mittelalters sehen wir Gemeinde und Staat Antheil nehmen an allem, was die Kirche und ihre Diener betrifft, deren Interessen wahrnehmen. Ihrerseits war dementsprechend auch die Kirche bemüht, gemeinnützige Zwecke in der materiellen Ordnung der Dinge zu fördern. Die ganze Weltordnung wurde aufgefaßt als ein von Gott gewolltes, unzertrennliches Ganze. Wie Leib und Seele nur eine Person, einen Menschen ausmachen, so sollten Staaten und Kirche einander helfen und unterstützen, um die Menschen ihrem ewigen Ziele zuzuführen. Die bürgerliche oder die staatliche Gewalt sollte zunächst das leibliche und zeitliche Wohl, die Geistlichkeit das Heil der Seele fördern. Dabei sollte aber die bürgerliche Gewalt die geistliche unterstützen und ihr die nothwendigen materiellen Mittel reichen; der Clerus dagegen bot den Bestrebungen der Beamten und Fürsten Segen, Gebet und Belehrung. Alles sollte zuletzt die Menschen ihrer ewigen Bestimmung, dem Himmel, zuführen.

Religiöser Sinn hatte schon dem Aeußern der Städte ein frommes Aussehen gegeben. In allen Vierteln erhoben sich prachtvoll geschmückte Kirchen, zu denen das Volk in frommer Andacht strömte. Oftmals ragte hoch über alle andern Gebäude ein majestätischer Dom zum Himmel empor.

Roeskilde hatte ehedem 28 Kirchen, Lund in Schoonen soll 27 Kirchen gehabt haben, Viborg 22, Wisby auf Gotland 18, Schleswig 17, Ripen 14, Aarhus 9 Kirchen, obgleich keine dieser Städte beim Ausgange des Mittelalters die Zahl von 10 000 Einwohnern erreichte. Die Häuser waren vielfach mit Heiligenbildern geschmückt; über den Eingangsthüren hatte man fromme Sprüche angebracht. Nürnberg, Lübeck und Brügge, Wisby auf Gotland, Hildesheim und Rotenburg, welche ihre mittelalterlichen Gebäude noch einigermaßen bewahrt haben, zeigen am klarsten, wie sehr sich das Aussehen einer Stadt ehedem von dem modernen Stadtbilde unterschied.

Wer an einem der größern Kreuze oder Heiligenbilder, womit die Straßen geschmückt waren, vorüberging, bewies dem im Bilde Dargestellten seine Ehrfurcht [1]. In den Processionen erblickte man die Gilden mit ihren Bannern; auserwählte Mitglieder derselben trugen die Statuen oder Bildnisse ihrer Schutzpatrone. Treffend schildert Allen das nordische Leben jener Zeit:

„Kirche und Volk waren in katholischer Zeit weit inniger miteinander verknüpft als in der folgenden protestantischen: sie waren gleichsam ineinander verschlungen. . . Gleichwie der Klang und das Anschlagen der heiligen (geweihten) Glocken die Ohren eines jeden Tag und Nacht umwogten, so hatte man auch häufig die stets offene Kirche vor seinen Augen, ihre Diener, ihre heiligen Handlungen. Man sah ihre prachtvollen, feierlichen Aufzüge, und wurde zur Betheiligung an denselben angezogen. Die Kirche breitete ihre Fittiche aus über das ganze Leben, das öffentliche wie das private, und verlieh demselben ein eigenes Gepräge. . . Die Eintheilung des Kirchenjahres gab nicht bloß dem Leben der Kirche, sondern auch dem der Werkleute und Bürger einen eigenen Ton, eine eigene Farbe. Die lange Fastenzeit, in welcher Trauergesänge unter den Gewölben der Kirche in gedämpften Tönen erklangen, die Fastenzeit, in der keine Trauung oder Hochzeit gehalten werden durfte und in deren letzten Woche, der Kar- oder finstern Woche, sogar der Glockenschall verstummte, breitete Ernst und Stille aus auch über das Leben außerhalb der Kirche und bildete einen Gegensatz sowohl zur vorhergehenden Zeit mit ihrer lustigen Fastnacht und dem frohen Weihnachten, wie zur folgenden, in welcher hellere Erinnerungen und freudigere Klänge sich mit dem Leben und der Luft des Lenzes und Sommers draußen paarten. . . Außerdem (außer der kirchlichen Feier des Namenstages für den Einzelnen) gab es die allen gemeinsamen Hochzeiten und heiligen Tage der Kirche, welche weit zahlreicher waren als in der protestantischen Zeit. In den einzelnen Kirchen hatte man eine lange Reihe von Festtagen, bald für den einen, bald für den andern Heiligen, und die Feier fand Betheiligung in einem größern oder kleinern Kreise. Oft vernahm man Glockenklang und Psalmengesang auf öffentlichen Wegen und Straßen, man sah bald von der einen, bald von einer andern Kirche eine Procession ausziehen mit Kreuz und Fahne, Priester

---

[1] Vgl. *Paulus Heliä*, Christelig foreening (nach Erasmus) Bl. C_3 verso. Janssen a. a. O. I. Bd., 2. Buch, Abschn.: Bildnerei.

in Festtracht und in ihrem Gefolge eine Schar von Andächtigen[1]. Bald auch gewahrte man einen Leichenzug sich durch die Straßen bewegen mit brennenden Wachslichtern, stille oder auch mit gedämpften Tönen. Bald wiederum wurde mit Feierlichkeit das heilige Sacrament zu einem Kranken gebracht, während alle, welche dem Zuge begegneten, ehrfurchtsvoll das Haupt entblößten und niederknieten und die Bewohner der anliegenden Häuser mit brennenden Lichtern an die Fenster eilten, um ihre Ehrfurcht an den Tag zu legen und zur Erhöhung der Feier beizutragen. Und an diesen Aufzügen, selbst wenn die Veranlassung zu denselben eine traurige war, haftete doch nichts Finsteres oder Strenges. Jeder nahm theil daran mit frohem freien Sinn; denn es war dies eine gute und verdienstvolle Handlung und zugleich eine Abspannung von der Einförmigkeit des Alltagslebens. Ausnahmsweise unter dem Drucke großer öffentlichen Unglücksschläge erhielten diese Aufzüge das Gepräge eines tiefen Ernstes und bußfertiger Zerknirschung. Alsdann sah man fromme Scharen mit nackten Füßen von einer Kirche zur andern wallen in wollenen, groben Gewändern, unter dem Absingen von Trauergesängen und Bußpsalmen. Die Pforten der Kirche standen immer offen und schienen jeden einzuladen, in den stillen Raum zu treten und seine Andacht zu verrichten. Geistliche, (Welt-)Priester und Mönche, sah man überall; sie kamen häufig in das Haus des Bürgers und des Bauern; das Verhältniß zu denselben war ungezwungen, freundlich und vertraulich. Die Kirche war mild und nachsichtig."[2]

Wenn die Nacht ihr Dunkel ausbreitete und die Gesunden der Ruhe pflogen, konnte der Kranke, den der Schlaf floh, das Mettenglöcklein des nahen Klosters vernehmen und ein Gebet um Geduld und Ergebung in sein Leiden mit den frommen Gesängen der Mönche vereinigen. Der gedämpfte Gesang des Wächters, der durch die stille Nacht daherschritt, sagte die Stunden an, warnte aber vor Sünden und erinnerte an den Tod. Oft auch hatte er eine Bitte an Gott, die Stadt vor Feuersbrunst zu bewahren. In Dänemark haben sich seine frommen Gesänge stellenweise noch erhalten, in Deutschland hat sie uns Hebel in seinen alemannischen Gedichten bewahrt.

Selbst Feld und Flur waren gleichsam geheiligt durch Kreuze und Bildstöcke. Sie standen nicht bloß an den Wegen, sondern bildeten auch oft die Abgrenzung des Besitzes[3].

---

[1] In einem alten Dorfrecht wird befohlen: „Item so man mit den crützen gat, so soll vss iedem Hüsz ein mensch mitgon, das da opfferbar ist. Beschicht das nit, so verfellet derselbe der kirchen ein pfunt wachs vnd daran sol man nützit schenken" (Maurer, Dorfverfassung I, 373).

[2] *Allen* l. c. IV, 1, 217 f. Vgl. IV, 1, 12 f. über das Singen der Scholaren an den Thüren, um ihren Unterhalt zu erbitten. Auch Rolewinck (l. c. p. 155) sagt: quod (sc. cantare) mendici facere solent.

[3] Als Wilhelm von Champagne, Erzbischof von Rheims, seiner Stadt Beaumont Privilegien ertheilt hatte, erbaten sich über fünfhundert Städte Nordfrankreichs dieselben Freiheiten. Zur Erinnerung an die Bewilligung derselben errichteten die meisten dieser Städte ein Kreuz (K. Hegel, Städte und Gilden der germanischen

2. Das religiöse Aussehen mancher Orte war theilweise eine Folge ihres Ursprunges oder Wachsthums; denn viele verdankten ja ihre Entstehung und ihr Emporblühen der Kirche. Wie in den ersten Jahrhunderten nach Gründung des Deutschen Reiches durch die Bemühungen der Bischöfe eine große Anzahl zerstörter Städte an beiden Seiten des Rheines, in Schwaben und Bayern, aus ihren Trümmern wieder aufgerichtet wurde, so sind später aus Bischofssitzen Städte geworden. Mit dem Bischof hielt gewerbliche Arbeit ihren Einzug, und durch die mit den kirchlichen Festen verbundenen Messen und Märkte erhielten Verkehr und Handel immer neue Pflege und Förderung[1]. So machte Absalon, in mehrfacher Hinsicht der berühmteste aller dänischen Bischöfe, Kopenhagen zur Stadt. Andere Städte verdanken ihren Ursprung und ihre Bedeutung dem Umstande, daß an der Stelle, an welcher sie jetzt liegen, eine Kirche oder ein Kloster gebaut wurde. Dorthin strömten alsdann die zum Christenthum Bekehrten zusammen. Freie ließen sich dort nieder und auch Unfreie siedelten sich daselbst an, sobald die Gesetzgebung oder Gewohnheit dies gestatteten. Nennen wir z. B. Xanten, Fulda, Corvey, Gandersheim, Quedlinburg für Deutschland, Maribo und Mariager für Dänemark, St. Gallen und Einsiedeln. Palladius erkennt darum an, nicht bloß im Auslande, sondern auch in seinem dänischen Vaterlande verdankten manche Städte den Wallfahrten ihr Dasein. Die Feier des heiligen Patrons zog viele Landleute an. Sie wollten ihrer Andacht obliegen, aber auch auf den Jahrmärkten, den „Messen", die nothwendigen Einkäufe machen[2]. Auch der „Schmuck des Hauses

Völker im Mittelalter I, 83 und Anm.). Weil Kreuze oder Bildstöcke gewöhnlich an der Scheide eines Stadtgebietes angebracht waren, sprach man in Deutschland von dem „Weichbilde" einer Stadt. Bis zu diesem Kreuze oder Bilde gaben die Gildegenossen dem scheidenden Bruder das Geleite, wenn er in ferne Lande auszog. In Dänemark nannte man es Fredskors (Friedenskreuz), weil an dieser Stelle der Friede der Stadt begann (Stadtrecht von Holbeck und von Stubbekjöping bei *Kolderup-Rosenvinge*, Danske Gaardsretter og Stadsretter S. 188. 576. 613; vgl. S. 264). Privatbesitzungen mit ihren Feldern waren gewöhnlich eingehegt, aber auch an ihren Grenzen wurden bisweilen Kreuze und Heiligenbilder angebracht (Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 1. Abschn.). Auf Island verursachte bei Einführung des Protestantismus die Wegnahme solcher Kreuze Unruhen. In ganz Skandinavien überdauerten manche derartige Zeichen vergangener Frömmigkeit die Einführung der Reformation.

[1] Janssen a. a. O. I Bd., 3. Buch, 2. Abschn.: Entwicklung der gewerblichen Arbeit. Ratzinger, Kirchliche Armenpflege (2. Aufl.) S. 260.

[2] Vgl. Maurer, Städteverfassung I, 282 ff. K. D. Hüllmann, Städtewesen des Mittelalters I, 282 f. *Palladius*, St. Peders Skib. Bl. O_5 (Ausgabe

Gottes" und die Feier des Gottesdienstes veranlaßte den Aufschwung des Handels, des Gewerbefleißes und des Kunstsinnes. Es wurden große Quantitäten Wachs und Weihrauch herbeigeschafft; Brabant und Flandern lieferten feines Linnen. Aus dem Süden holten die Schiffe den nothwendigen Meßwein, Oel, kostbare Seide und Sammetstoffe zu Kirchengewändern; aus dem Norden brachten sie Heringe und andere Seefische als Fastenspeisen. Die Verfertiger von Kreuzen und Crucifixen, von Rosenkränzen und andern Devotionalien bildeten in Paris drei Zünfte. Groß war der Aufschwung einer Stadt, wenn sie der Sitz einer Universität wurde; wichtig die Arbeit, zahlreich die Künstler, welche ein Kirchenbau heranzog.

„Es würde eine eigene Arbeit geben, im einzelnen den Zusammenhang unserer ganzen heutigen Cultur mit der christlichen Kirche aufzudecken, die tausend und abertausend Fäden nachzuweisen, durch welche sich unsere Entwicklung an sie knüpft, und dies insbesondere auf wirtschaftlichem Gebiete. . . ‚Ohne die Kirche wären keine Städte möglich gewesen. . .' Ackerbau, Kunstfleiß und Verkehr sind alle drei auf die directeste Weise von der Kirche gefördert worden: ganz besonders aber ist dies wieder in den Städten geschehen, die anfangs nichts weiter als die künstlichen Treibhäuser der Kirche waren. So ruht in der That alles, was die Cultur der Gegenwart . . . vor der des Alterthums auszeichnet, auf eine oder die andere Art, direct oder indirect, auf der christlichen Kirche." [1]

3. Schon infolge der Entstehung mußten Verfassung, Einrichtungen und Verwaltung vieler Städte stark durch religiöse Ideen beeinflußt sein. Bei allen aber hat der lebendige Glaube des Mittelalters bestimmend eingewirkt.

König Johann erließ um 1500 für alle dänischen Städte ein Recht, dessen Bestimmungen ältern Stadtrechten entnommen sind. Das älteste Stadtrecht war das von Lund und Helsingborg, eines der wichtigsten jenes von Kopenhagen. Die Rechte der übrigen Orte bildeten vier Gruppen, indem sie entweder das von Schleswig, Ripen, Roeskilde oder Schoonen annahmen.

Im Stadtrecht von Lund und Helsingborg wird bestimmt, daß die Trauung stattfinden soll „vor dem Priester und andern guten Männern und Frauen" als Zeugen. Niemand soll vor Gericht geladen werden in den heiligen Zeiten des Herbstes, des Weihnachtsfestes oder der Fasten. Wer beim Einbruch erschlagen wird, soll außerhalb des Kirchhofes liegen, und kein Mann braucht für ihn zu fasten [2].

Das Stadtrecht der schoonischen Städte verbietet, den beim Ehebruche Erschlagenen auf dem Kirchhofe zu begraben. Zwei seiner Paragraphen besprechen die Seelengaben. Zusätze bestimmen, dem Bäcker, welcher sein Brod nicht so groß

---

von Helsingör). *Nyerup,* Tilstanden i Danmark og Norge i aeldre og nyere Tider I, 114 Anm., 118 f.

[1] W. Arnold, Recht und Wirtschaft nach geschichtlicher Ansicht S. 82 f. Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 2. Abschn.: Entwicklung der gewerbl. Arbeit.

[2] *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 54 f.

und vollwiegend backt, „wie Gott es verliehen und die Zeit es gestattet", soll all sein Brod genommen und an die Armen ausgetheilt werden. Läßt er sich ein drittes Mal dabei betreffen, so hat er außerdem 40 Mark zu zahlen und vom Schandpfahl oder Galgen herabzuspringen. Entsprechendes war hinsichtlich des Biers bestimmt. Wenn ein Weib in wichtigen Dingen einem ehrbaren Mann oder einer ehrbaren Frau Böses nachsagte, ohne es beweisen zu können, wurde es gepeitscht, hatte einen Stein durch die Stadt zu tragen und vom Galgen herabzuspringen; sein Gut aber nahm der König und die Stadt an sich [1].

Das Stadtrecht, welches Bischof Johannes Krag von Roeskilde für Kopenhagen erließ, bestimmte: „Wenn einer überführt ist, in der Stadt Kopenhagen öffentlich eine Concubine zu halten, sollen beide dem Entscheide des Bischofs gemäß bestraft werden." Wer beim Würfelspiel vom Mitspielenden geschlagen oder an den Haaren gerissen wurde, sollte kein Recht auf Bußgelder haben. Wurde er dabei erschlagen, so sollte er außerhalb des Kirchhofes begraben werden [2]. Wer nach vorhergegangener Excommunication über ein Jahr in seinem Trotze verharrte, sollte nach Befinden des Magistrates bestraft werden. Alle kirchlichen Streitsachen wurden nach dem canonischen Rechte untersucht und entschieden. In dem spätern, von König Christoph dem Bayer erlassenen Stadtrechte Kopenhagens ward der ältern Bestimmung betreffs der Raufereien beim Würfelspiel hinzugefügt, der Mißhandelnde solle die volle Buße an den König und an die Stadt bezahlen, der bei Raufereien Erschlagene unter dem Galgen verscharrt werden, der Mörder Leben für Leben geben. — Dieses jüngere Recht bestimmte auch: „Wer in Kopenhagen im Concubinate lebt, Mann oder Frau, und dafür gesetzlich belangt und verurtheilt wurde, und doch nicht beichten, Buße thun und sich bessern will, wie es sich gebührt, dabei Jahr und Tag in seiner Verstocktheit verharrt und in den Bann kommt, über den soll in Zukunft des Königs Schwert richten, der Mann soll enthauptet, die Frau lebendig begraben werden." Noch am Ende des 15. Jahrhunderts wurde dieser Paragraph in das allgemeine Stadtrecht des Königs Johann übernommen [3]. Lebten zwei Weiber im Streit, so wurde nach dem Recht von Ripen jeder ein Stein umgehängt und sie vom Stadtdiener die Straßen auf und ab geführt. Wenn ein Mädchen gegen den Willen des Vaters oder der Mutter heiratete, verlor es sein Erbe.

---

[1] *C. J. Schlyter*, Corpus iuris Sveo-Gotorum antiquum IX, 411 sq. 423 sq. 432 sq. *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 184 f. 191. Aehnliche Bestimmungen enthalten die Stadtrechte von Roeskilde und Holbeck.

[2] *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 108. 113. 118. König Johann von Dänemark erneuerte ältere gegen das Würfelspiel gerichtete Gesetze, war aber doch demselben leidenschaftlich ergeben (*Allen* l. c. IV, 1, 232). Das Stadtrecht von Franeker verbot „das Würfelspiel und andere Büberei" außer an den drei Tagen der Fastnacht und während des Jahrmarktes (Hegel a. a. O. II, 286).

[3] Ausgabe von Kolderup-Rosenvinge S. 109. 157 f. 165 f. 535 f. Vgl. Script. rer. danic. VII, 86 sq. *Secher*, Danmark i aeldre og nyere Tid I, 20. — Wie den Juden war auch den öffentlichen Weibern eine besondere Tracht vorgeschrieben, damit ein jeder vor ihrer Verführung sich bewahren könne. Erst Christian II. schaffte in Dänemark die besondere Kopfbedeckung der öffentlichen Personen zwar ab; „damit man sie aber von ehrbaren Frauen und ehrlichen Leuten unterscheider könne", verbot er ihnen das Tragen von Mänteln. Auch sollten sie nicht unter guten, ehrlichen Leuten wohnen, sondern an den Stellen, welche ihnen angewiesen würden.

Das Roeskilder Stadtrecht war von den Bürgern im Namen Gottes entworfen, von König Erich II. Glipping aber „nach Berathung mit seinen Clerikern" 1268 bestätigt worden. Es verhängt die Todesstrafe über Nothzucht, wenn der Verbrecher auf frischer That ertappt wird. Sechs Paragraphen handeln von betrügerischen Bäckern und Bierbrauern. Der Bäcker wird im Wiederholungsfalle einer Tortur oder Geißelung unterworfen. Es setzt auch fest, während der drei heiligen Zeiten könnten keine Gerichtsvorladungen stattfinden. Julehelgen, d. h. der Weihnachtsfriede, dauerte vom Anfange des Advents bis nach Dreikönigen; Fastehelgen die Fastenzeit hindurch bis nach dem Weißen Sonntag; Höstheigen, der Herbstfriede, vom Tage des hl. Olaf bis nach St. Michael (29. Juli bis 29. September) [1].

In Schweden bestimmte König Magnus Erikson in seinem „Allgemeinen Stadtrechte", wer ein Mädchen oder die Frau eines Verwandten verführe, habe seine Nase mit 40 Mark zu lösen. Eine Ehebrecherin und ihren Verführer konnte der Ehemann, der sie ertappte, erschlagen. Nahm er Sühnegeld an, so sollte der Stadtdiener die beiden Sünder mit einem Stricke um den Hals durch die Stadt führen. Auch in den schwedischen Städten galt das Gesetz, daß einem Mädchen, welches eine dem Vater oder der Mutter mißfällige Ehe einging, das Erbe vorenthalten werden könne. Sonstiges Erbe durfte sie antreten. Die Fleischer sollten nur gesunde Thiere kaufen; Strafen wurden auf ehrenrührige Reden gesetzt. Erschlägt ein Priester oder Cleriker einen Laien, so nimmt der Bischof das Recht des Königs; schlägt aber ein Laie einen Cleriker, so vertritt der König sein Recht [2]. Wenn für mehr als 1 Mark gewürfelt worden war, hatte das erste Mal sowohl der Gewinnende wie der Verlierende 3 Mark zu erlegen; das zweite Mal folgte Stäupung; beim dritten Mal hatten die Spieler 40 Mark zu erlegen oder die Stadt auf immer zu verlassen.

In Norwegen gab König Magnus Lagabätr ein Stadtrecht für Bergen, das er, vielleicht mit einigen Abänderungen, auch den wenigen übrigen Städten zudachte. Jeder, der zu den städtischen Versammlungen berufen wurde, solle dabei erscheinen, ohne etwas genossen zu haben, und nüchtern verbleiben, bis es zur Non läute. In der heiligen Weihnachtszeit solle fünf Tage hindurch kein Schiff ans Land oder ins Wasser gesetzt werden, ebensowenig Gebälk.

„Ein ieder gemeinzman, er sey, wer er wolle," heißt es in einer alten Bauernordnung, „der soll die feuwertag halten, sonderlich wann sie der Pfarrer verkünden thut. Es soll auch keiner kein pferdt einspannen zum fahren, weder an die müehl oder anderßwo, niemand ausgeschieden, bey Poen der fünf schilling pfenning. Es sollen auch die weyber vnd magt nit graßen bey vorgemelter poen." [3]

Um dem gegen Ende des Mittelalters überhandnehmenden Luxus zu steuern, befahl Christian II.:

„Kein Bauer darf länger Hochzeit halten als zwei Tage in der Woche, am Sonntag und Montag, und nicht länger. Willkommen (dürfen sie halten) denselben Abend, an dem sie die Braut heimführen, und nicht größere (Hochzeit), als wie sie dieselbe in ihrer Wohnstube halten können, und nicht in ihren Scheunen; auch sollen sie kein neues Haus dafür errichten lassen. Wer zuwider handelt, hat 40 Mark an den König verbrochen. Auch soll keiner mehr Personen zum Taufschmause laden, als die zu Pathen erbetenen, unter gleicher Brüche." [4]

---

[1] *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 172 ff. Dansk Magazin V, 334 f.

[2] *C. J. Schlyter* l. c. XI, 53 sq. [3] Maurer, Dorfverfassung I, 373.

[4] *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 61.

Zahlreiche, in fast allen Ländern von den Stadtmagistraten gegen den Luxus erlassene Gesetze regelten die Kleidung, die Hochzeiten, die Anzahl der Brautführer und Brautführerinnen, der Gäste und Lustigmacher. In Nürnberg wurden diese Verordnungen vom Rathe in einem 1485 gedruckten „Hochzeitbüchlein" gesammelt [1].

In Mülhausen erging 1523 die Verordnung: „Zur größern Ehre des allmächtigen und ewigen Gottes, zur Besserung und Bekehrung der Christen haben wir, Bürgermeister der Stadt Mülhausen, folgende Bestimmung erlassen: Man lästert, indem man beim Namen Gottes, bei seinem Leiden, seinem Fleische und Blute flucht. Wer lästerte, soll sofort niederknien auf den Boden, das Kreuzzeichen machen und dasselbe küssen, auf daß er bekenne, Gott beleidigt zu haben. Weigert er sich, dies zu thun, so hat er eine Strafe von fünf Schilling zu bezahlen, oder er wird in das Gefängniß geworfen." Der Magistrat von Kolmar hatte bereits 1303 bestimmt, wer die heilige Jungfrau Maria durch Lästern und Fluchen verunehre, habe zehn Solidi zu erlegen. Weitere Bestimmungen gegen das Fluchen folgten dort 1372 und 1444. Aehnliches geschah in Gebweiler. Wer in der Grafschaft Pfirt das Bürgerrecht erlangen wollte, wurde ermahnt: „Das Ir Euch auch der Würtsheuser, spilens, fluechen, Gotslestern und andere üppiger Sachen, Inn alweg gebührendlich enthalten, und Ewer hauszhaltung, zur narung, weib und Kinder, vleißig abwarten, Ewere schulden auch, one der Oberkheit nachtheil und bekhümerung, jederweile richtiglich bezalen, . . . und Euch In dem und anderm getreu, gewertig, und wol, wie einem reblichem gesellen gebürt, verhalten wöllen." [2]

4. Werth und Wirkung all der eben erwähnten Gesetze hing natürlich von ihrer Handhabung ab. Sie lag bei den Bürgermeistern, Räthen und Schöffen. Schon bei deren Wahl sah man darauf, daß religiöse Männer erkoren wurden. „Den Lagman", so schrieb das schwedische Westgotengesetz vor, „sollen alle Bauern erwählen unter Gottes Beistand." Die Erwählten wurden gemahnt, weil nicht alles, was sie zu beurtheilen oder zu bestimmen hätten, in die Gesetzesbücher aufgenommen sei, sollten sie ihr Urtheil dem Gesetze entlehnen, das Gott selbst in Kopf und Gehirn uns eingeschrieben habe. „Bedenket das Heil eurer Seelen und machet, daß man euch ansehe für ehrliche Rathmänner, nicht aber für leidige Spaßmacher." [3] In Münster sollten alle guten Leute weise und bescheidene Männer zu Schöffen wählen, „welche Gott und das Recht vor Augen haben" [4].

Die Magistratspersonen hatten beim Amtsantritte Gott zum Zeugen zu nehmen, daß sie ihr Amt mit Gewissenhaftigkeit zum Wohle ihrer Stadt zu verwalten gedächten. In Aire bei St. Omer hatte die Amicitia festgesetzt, die zwölf erwählten Richter sollten schwören, keinen Unterschied zu

[1] Hüllmann, Städtewesen IV, 134 ff. und 156; daselbst einschlägige Verordnungen aus Deutschland, Italien, den Niederlanden und Frankreich.

[2] Letty a. a. O. S. 194 f. 205 f

[3] Geijer, Geschichte Schwedens I, 269 Anm. 2, und S. 270.

[4] Maurer, Städteverfassung I, 584.

machen zwischen Edel oder Unedel, zwischen Stadtangehörigen oder Fremden[1]. Nach dem durch König Magnus Erikson von Schweden für alle Städte seines Reiches erlassenen Recht sollten Bürgermeister und Rathsherren zu Gott und allen Heiligen schwören, sie wollten in ihrem Amte gerecht sein und vom Rechte nicht abweichen weder für Gewinn noch für Lohn. Sie mußten sich darum das Stadtrecht jedes Jahr vorlesen lassen[2].

Das Stadtrecht, welches Magnus Lagabätr zunächst für Bergen in Norwegen gab, verlangte von den Lagmännern vor dem Herolde des Königs und des Bischofes das eidliche Gelöbniß, Gesetz und Recht der Stadt stärken und keinen dem Gesetze zuwider bedrücken zu wollen; wenn der Obmann sie berufe, „zu folgen und ihn zu unterstützen zu aller Gerechtigkeit"[3]. Christian II. schrieb für den von ihm und seinen Nachfolgern zu ernennenden Schultheiß, für den Stadtschreiber und die Bürger folgende Eidesformel vor:

„Ich N. schwöre, daß ich unserem theuersten, gnädigsten Herrn, dem Könige, hold und treu sein will, den Nutzen und das Beste Sr. Gnaden zu wahren und seinen Schaden abzuwenden gedenke. Die Befehle und Verfügungen Sr. Gnaden will ich befolgen und aufrechthalten in Gemäßheit der Privilegien der Stadt, diesem Skultusamt Sr. Gnaden treu und mit Fleiß vorstehen und keinen Nutzen, Vortheil oder Gewinn mir durch dasselbe zuwenden (es sei denn, daß unser theuerster, gnädigster Herr mir gnädig und günstig darin etwas zugestehe). Jedermann, reich und arm, will ich zu Gesetz und Recht verhelfen, ohne Gunst und Gabe, Wille oder Unwille in irgend einer Weise dafür entgegenzunehmen, so mir Gott helfe und alle seine Heiligen."

Wie Christian II. die Vereidigung des Stadtschreibers anordnete, so ist anderswo von vereideten Stadtboten die Rede. Vereidigt wurden auch die Armenpfleger, die Krankenpfleger, sogar die Apotheker[4].

---

[1] Hegel a. a. O. II, 165. [2] *C. J. Schlyter* l. c. XI, 30. 46 sq.

[3] *Y. Nielsen*, Bergen fra de aeldste Tider indtil Nutiden S. 154.

[4] Ueber den Eid der Stadtboten vgl. Tücking, Gesch. der Stadt Neuß S. 40; über den der Armenpfleger Ratzinger, Gesch. der kirchl. Armenpflege S. 352 f.; über den Eid der Krankenpfleger Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien S. 145. 153 und sonst. Die Apotheker hatten zu schwören, im christlichen Glauben leben und sterben zu wollen, den Doctoren Ehre, Respect und Dienstleistung zu erweisen, und allen, welche Arzneien bedurften, ohne Unterschied Dienst und Hilfe zu gewähren, endlich niemals ein altes oder verderbliches Arzneimittel in ihrer Officin halten zu wollen (Ratzinger a. a. O. S. 317, Anm.). Im Norden lag bis in die Neuzeit hinein das Medicinalwesen sehr danieder. Für Kopenhagen ist von einem Apothekerhof zuerst 1465 die Rede; im Jahre 1514 erhielt ein „Hanss Apotheker" das erste bekannte Apothekerpatent (Mansa in Historisk Tidsskrift, 2. Raekke I, 237 ff.). Für die Hebung des Apothekerwesens in Schweden bemühte sich zur Reformationszeit Bischof Hans Brask von Linköping (Geijer a. a. O. II, 54, Anm. 1). — In Niort und den andern Städten der

Welchen Werth man dem Schwur beilegte, erhellt schon aus dem Umstande, daß die Magistrate nicht selten einfachhin als iurati, coniurati, coniurati civitatis oder coniurati fori bezeichnet wurden. Als in Köln die Bürgerschaft sich in ihrer Widersetzlichkeit gegen die Oberhoheit des Erzbischofes hatte hinreißen lassen, eigenmächtig ihre Schöffen zu wählen, ohne sie zu vereidigen, schrieb ihr Konrad von Hostaden: Nachdem die Stadt bisheran von vereideten Männern regiert worden sei, welche die Verwaltung mit erzbischöflicher Genehmigung besorgt hätten, habe sie jetzt unvereidete Männer zu Schöffen gemacht. Das durch dies Unterlassen der Vereidigung begangene Unrecht erkannte der Rath an. Er erklärte sich bereit, in Zukunft nur solche Männer in seine Mitte aufzunehmen, welche vorerst beschworen hätten, das Beste der Stadt gewissenhaft zu fördern und nichts zum Nachtheile des Erzbischofes und der Kirche zu unternehmen [1]. Der Schwurtag gestaltete sich an manchen Orten zum Feste.

Basel sowohl wie Straßburg hatten sich möglichst frei von ihren Bischöfen gemacht. Aber auch nach erlangter Freiheit, theilweise sogar noch in protestantischer Zeit, wurde der Magistrat im Beisein des Bischofs und des Domkapitels gewählt und von ihnen vereidet. Wenn in Reutlingen der neu antretende Rath den Schwur geleistet hatte, legten Bürger ihren Unterthaneneid ab, erwiesen dem neuen Magistrate militärische Ehre und zogen mit ihm in die Kirche, wo ein feierlicher Gottesdienst stattfand [2]. In Hagenau wurden nach der Wahl sowohl der alte wie der neue Rath feierlich zum Rathhause geleitet. Auf der Altane legten die neuen Rathsherren den Amtseid ab. Hierauf kündigte ein Herold das bevorstehende Frohnleichnamsfest an. In Amtstracht sollte der neue Rath sich an der Procession betheiligen und so gleichsam seine religiöse Weihe empfangen. Zuletzt erhoben die versammelten Bürger ihre Hand zum Schwur und gelobten auch ihrerseits Treue den Satzungen und Gebräuchen der Stadt, wie Schutz ihrer Freiheiten [3]. In Norwich veranstaltete die St. Georgsgilde beim Amtsantritte des Mayors eine Stadtprocession [4].

Ein Bürgereid war immer abzulegen, wenn ein Erwachsener in die Stadt übersiedelte und Antheil an ihren Privilegien erlangte. Bei der Abnahme des Eides wie auch bei andern Amtsverrichtungen hielten die Bürgermeister häufig einen weißen Stab in der Hand, von dem auch im bürgerlichen Gesetze Christians II. die Rede ist. Unter den Vortheilen, welche die Zugehörigkeit zu einer Stadt bot, rechnete man unter anderem: Antheil an den Privilegien der Stadt oder Ge-

---

Normandie hatten die 24 jurati bei ihrem Amtsantritte zu schwören, „die Rechte der heiligen Kirche und die Treue ihrem Könige wahren zu wollen, und Recht zu sprechen nach ihrem Gewissen".

[1] Hegel a. a. O. II, 9. 336 f.

[2] Maurer, Städteverfassung III, 163 f.

[3] Cetty a. a. O. S. 198.

[4] Hegel a. a. O. I, 84. — London ist noch alljährlich Zeuge einer solchen Procession.

meinde, Zollfreiheit an andern Orten, Antheil an der Gemeindeverwaltung, an den Gemeindeweiden. Darum mußten die Aufzunehmenden mitunter für die Aufnahme zahlen, ein Jahr lang Hausrecht im Orte haben, einen ledernen Löscheimer stellen oder ähnliche Leistungen bieten. Christian II. verlangte, daß sie selbständige Männer, nicht aber Gesellen seien [1].

In manchen Städten mußten die Bürger schwören, sie wollten den Richtern helfen, das Urtheil zu finden, fliehenden Verbrechern nacheilen, zur Erhaltung des Stadtfriedens behilflich und zum Schutze ihrer Mitbürger bereit sein. In dem damals noch flandrischen Valenciennes hatten alle Söhne der Bürger im Alter von 15 Jahren den Frieden der Stadt und die Verfassung zu beschwören oder aber die Stadt zu räumen. Die Charte von Gent beginnt mit den Worten: „Göttlich ist es und der Vernunft entsprechend, daß gleichwie die Oberen von ihren Untergebenen Ehre und Dienst verlangen, sie auch diesen dafür ihre Rechte und Gewohnheiten — soweit solche nicht der Vernunft widersprechen — unverletzt bewahren." Zu Aire schworen die Mitglieder der dortigen Amicitia, ihren Mitgenossen in allen nöthigen und rechtlichen Dingen beizustehen wie einem Bruder [2].

Christian II. wollte folgenden Bürgereid einführen: „Ich N. schwöre, daß ich unserem theuersten, gnädigsten Herrn und König und den Nachkommen Sr. Gnaden hold und treu sein will, unserem Skult und Rath folgsam und gehorsam in jeder Sache, welche sie mir auflegen, wenn sie Seiner Königlichen Majestät nicht zuwider ist, und daß ich mein Bürgerrecht genießen und ausüben will, so wahr mir Gott helfe und alle Heiligen Gottes." [3] Die ältern Formeln des dänischen Bürgereides haben zweifelsohne mehr die Rechte der Stadt, weniger diejenigen des Königs betont.

5. Vom Magistrate erwartete man durch fromme Theilnahme am Gottesdienste ein Beispiel für die ganze Gemeinde. Klar kommt dies zum Ausdruck in einer Verordnung, welche, obwohl nachreformatorisch, doch noch das Gepräge des Mittelalters trägt. Sie ist an den Magistrat von Pfirt im Oberelsaß gerichtet: „Das auch Ir als fürgesetzte und geschworne Räth inn allem gegen der gemeindt und mitbürgern, als Vorsteher und Vorgesetzten, Ewere erbaren Wandel, züchtig gemüeht und herzen füeren; zue allen Sonn- und Feurtagen und wann man nach dem katholischen wahren, christenlichen glauben, die gottliche Aempter und Predigt haltet, das Ir die ersten inn der Kirchen, und biß nach Vollendung derselben, die letzte darausz, und also der Gemeinde in allem solch guet Exempel vortragen, damit die ab Euch als us einem klaren Spiegel, inn Irem Wesen die Laster, es sey inn kleidungen und sonst inn allen unzimblichkeiten, sehen und erkhennen." [4]

---

[1] *Kolderup-Rosenvinge*, Gamle danske Love S. 74 f. Hegel a. a. O. II, 248 f. Maurer, Dorfverfassung I, 175. 347; Städteverfassung II, 757. 820 f.; III, 145 f. 166. Cetty a. a. O. S. 195 f.

[2] Hegel a. a. O. II, 144. 165 ff. [3] *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 76 f.

[4] Cetty a. a. O. S. 197.

Christian II. verfügte noch 1521: „Wir wollen, daß unser Skultus, die Bürgermeister und der Rath in allen unsern Kaufstädten verpflichtet sein sollen, an jedem Tage Messe zu hören, bevor sie auf dem Rathhause sich niedersetzen, um die Klagen anzuhören.“[1]

In vielen Kirchen waren dementsprechend den Bürgermeistern und Rathsherren Ehrensitze eingeräumt. Christian II. glaubte, sie beibehalten zu sollen, als er in seinem sogen. Geistlichen Gesetze befahl, alle andern Sitze und Bänke aus den Kirchen zu entfernen[2].

Erinnern wir noch kurz an eine Reihe von Thatsachen, welche laut für die Frömmigkeit der mittelalterlichen Stadtobrigkeiten zeugen. In Neuß versammelten sich nach altem Brauch die Schöffen und Rathsverwandten auf Ostern, Pfingsten und Christmesse in der St. Annenkapelle an der Quirinuskirche, um gemeinsam zum Tische des Herrn zu gehen. Noch im Jahre 1525 beschloß der Stättmeister von Gebweiler im Elsaß in Uebereinstimmung mit dem Stadtrath, beim Glockenschlag zwölf ein Zeichen geben zu lassen. „Alsbald sollten alle Bürger niederknieen und Gott bitten, Unglück von der Stadt abzuwenden.“[3] Als 1299 der Herzog von Braunschweig die elf Gildenmeister hatte hinrichten lassen, gelobten der Rath und die Bürger, für jeden derselben je hundert Fürbitter, Seelenmessen, Vigilien und während der Nacht brennende Lichter zu bestellen. Dann sollten noch elf Mann ausgerüstet und nach Riga gesandt werden, um wider die Heiden oder Ungläubigen zu streiten[4].

Im Jahre 1512 wurden die Bürgermeister und der Rath von Kopenhagen mit ihren Amtsnachfolgern auf ewige Zeiten in die Gebetsgemeinschaft der Abtei Ebelholt aufgenommen. Ihre Namen wurden überdies in das Verzeichniß der Wohlthäter gesetzt und an allen Festen verlesen, damit für sie gebetet werde.

In zahllosen Fällen ertheilten Magistrate die Erlaubniß zur Errichtung von frommen Bruderschaften. Zuweilen vereinigten sich auch Bürgermeister und Rathsherren zu einer nur aus Patriciern bestehenden Bruderschaft. Ja, solcher Bruderschaften hatte Köln drei. In Frankfurt am Main hatte die Gesellschaft der alten Geschlechter im Hause Alt-Limpurg den hl. Andreas zum Patron. In Lübeck nannte sich die Cirkeler-Compagnie die adelige Gesellschaft zur heiligen Dreifaltigkeit[5].

Im Jahre 1431 gründete der Bürgermeister Peter Ilfarsen mit mehreren Rathsherren und angesehenen Bürgern von Aalborg eine Frohnleichnamsgilde, damit „der Dienst des würdigen Leibes Gottes in der heiligen Kirche durch liebevolle und fromme Hilfe um so mehr gemehret und verbessert werde“. Die

---

[1] *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 77.

[2] Gejstlig Lov (Ausgabe von Kolderup-Rosenvinge) Kap. 11, S. 6.

[3] Tücking a. a. O. S. 42. Nach dem Rathsprotokoll X, 69. Cetty a. a. O. S. 25.

[4] Hegel a. a. O. II, 424. Dürre, Geschichte der Stadt Braunschweig S. 552. Rehtmeier, Kirchengeschichte Braunschweigs I, 152.

[5] Maurer, Städteverfassung II, 52 f. *O. Nielsen*, Kjöbenhaven i Middelalderen S. 203; vgl. S. 80. Hegel (a. a. O. II, 393 f.) führt die Bruderschaften auf, welche der städtische Rath von Höxter erlaubte.

vier Bürgermeister von Lüneburg traten 1456 mit neun Rathsherren zur St. Theodori-Gilde zusammen „zu Ehren Gottes, der Jungfrau Maria und des Ritters und Martyrers St. Theodor“ [1]. Schon 1392 hatten die Baillifs und die Gemeinde von Birmingham von Richard II. die Erlaubniß erbeten, zu Ehren des heiligen Kreuzes eine Stadtgilde zu errichten. Sie gelobten, vermittelst dieser Gilde sehr viel Gutes zu wirken „zum Wohle des Königs und der Königin, wie der Brüder und Schwestern der Gilde“. Der Rath trat mit Entschiedenheit für die Gilde ein, als unter Heinrich VIII. versucht wurde, sie zu unterdrücken und ihre Güter zu beschlagnahmen. Im Berichte an diesen König wird geltend gemacht, die Gilde habe 2000 Mitglieder. Ihre Priester reichten nicht aus, allen auf Ostern die Sacramente zu spenden. Auf Kosten der Gilde würden den Armen Brod, Getränke und Kohlen verabreicht, auch Begräbniß und Seelenmesse für sie besorgt. Im zweiten Berichte wird beigefügt, die Gilde habe zwei große steinerne Brücken und mehrere Heerstraßen erbaut und erhalte sie fortwährend in gutem Zustande, wozu die Stadt, eine „der schönsten und nützlichsten der Grafschaft“, unvermögend wäre. Trotz aller Proteste erfolgte 1547 unter Eduard VI. die Beschlagnahme ihres Vermögens als „nothwendig zum Heile der Seelen“ [2].

6. Auch die communalen Versammlungen und die Gerichtssitzungen waren von religiösem Geiste durchdrungen. Daß wenigstens ihre Vorsitzenden in Dänemark und Norwegen sich durch Beiwohnen der heiligen Messe auf dieselben vorbereiteten, wurde schon bemerkt. Solche Versammlungen wurden bis gegen den Ausgang des Mittelalters meistens im Freien abgehalten, nicht selten vor den Kirchen oder auf dem Kirchhofe. Noch am Ende des Mittelalters sah Christian II. sich zu der Bestimmung veranlaßt, in Zukunft solle an einer Seite der Rathhäuser ein Raum hergerichtet werden zur ausschließlichen Benutzung für Gerichtsverhandlungen [3]. Dagegen ist schon im Anfange des 13. Jahrhunderts im norwegischen Speculum regale mehrfach von einem Gerichtssaale des Königs die Rede. Häufig wurden solche Gerichtssäle mit Darstellungen des jüngsten Gerichtes oder der zehn Gebote geschmückt [4].

Auf dem Tische, worauf oft Schwert oder Stab lagen, stand häufig ein Crucifix oder ein Heiligenbild mit Reliquien, vor denen der Eid abgelegt wurde. Die Richter erkannten während des ganzen Mittelalters auch auf Wallfahrten oder auf Errichtung eines Sühnekreuzes [5]. Als z. B.

---

[1] Dansk Magazin, 3. Raekke, I, 90. 109. Hegel a. a. O. II, 434.

[2] Lingard, Geschichte Englands (deutsche Uebersetzung von Salis) VII, 25. Hegel a. a. O. I, 103 f.

[3] Maurer, Dorfverfassung I, 370. *Kolderup-Rosenvinge*, Gamle danske Love S. 79.

[4] Hist.-polit. Blätter CIX, 81.

[5] Geissel, Der Kaiserdom zu Speier, 2. Aufl. (in den Schriften und Reden von Joh. Cardinal v. Geissel IV, 87).

am Ende des 13. Jahrhunderts infolge der Mißhelligkeiten zwischen dem Kapitel und der Bürgerschaft von Speier der Domdechant meuchlings erschlagen worden war, sühnte man die Missethat unter anderem durch ein am Orte der That errichtetes hohes steinernes Kreuz. Nicht selten wiesen die Richter einen Theil der Strafgelder einem frommen Unternehmen zu.

„Fürsten und Städte waren freigebig in Zuweisung von Strafgeldern, von Gütern und Rechten (an die Spitäler)" [1]. Beispielsweise bat der Rath von Gebweiler im Elsaß den Herrn der Stadt, den Abt von Murbach, einen Theil der Strafgelder den dortigen Kirchen zuwenden zu dürfen [2]. Paulus Heliä konnte aus demselben Grunde den Vorschlag machen, den in Dänemark neu zu errichtenden Spitälern einen Theil der Gerichtsgebühren zuzuwenden, wie auch alles, was von einem Wrack herrühre, dessen Besitzer sich nicht melde [3].

Bürgerliche Strafen waren mitunter auf die Uebertretung der Kirchengebote gesetzt. In Neuß wurden außer den Obstfrevlern auch jene ins „Rollhäuschen" gebracht, welche an einem Freitage beim Fleischgenuß ertappt waren; dort wurden sie „gewirbelt", bis sie das wieder von sich gegeben hatten, was sie dem Gebote zuwider zu sich genommen hatten [4].

Zweites Kapitel.

Verhältniß der Bürgerschaft zur Geistlichkeit.

1. „Die politische Eintheilung der größern Städte geschah häufig mit Zugrundelegung der pfarrlichen: jede Pfarre bildete einen Bezirk." [5] So waren in Gent und Lille im 13. Jahrhundert die vier Pfarreien der

---

[1] Alberdingk Thijm a. a. O. S. 62. Maurer, Städteverfassung III, 633 f. Ratzinger a. a. O. S. 317.

[2] Cetty a. a. O. S. 206. Er bringt S. 199 f. viele Beweise für den christlich-religiösen Charakter der Gerichtsverhandlungen.

[3] Vgl. *Secher* l. c. S. 157.

[4] Tücking a. a. O. S. 236. — „Bei Feld-, Garten- und Obstfreveln, sowie bei Fisch- und Wildbiebstählen durfte die Dorfjustiz auf Geigen und Fiedeln, auf Schandkörbe, Korbpranger und sogenanntes Schnellen erkennen; bei liederlichem Leben auch auf das Schwemmen und gar auf Todesstrafe" (G. L. Maurer, Geschichte der Frohnhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland IV, 269 f.). Verwandt hiermit sind die vielfachen communalen Ehrenstrafen des Mittelalters, als das Tragen des Steines, des Stadtmantels, einer brennenden Kerze am hellen Tage, das schimpfliche Umherführen eines treulosen Ehemannes durch die gekränkte Frau oder den Stadtdiener, das Hinauspeitschen eines Delinquenten aus der Stadt durch den Büttel, das Stehen unter Galgen oder Pranger und das Herabspringen von denselben. [5] Maurer, Städteverfassung I, 607.

Stadt zugleich politische Bezirke. Ebenso fielen in Köln die sieben politischen Civilgemeinden mit den Kirchspielen zusammen. Dies Zusammentreffen beider Gemeinden war auf dem flachen Lande die Regel. Auch auf der Insel Gotland bestimmte das Gesetz, die Kirchspielmänner sollten zugleich Vorsteher, Richter und Executivbeamte für die politischen Gemeinden sein [1]. Im nördlichen Frankreich mußten in manchen Fällen sogar die Zeugen, welche vor Gericht aussagen sollten, dem Kirchspiele angehören, wofür der Rechtsstreit zu entscheiden war. Ebenso wurde für die Aushebung bei Kriegszügen wie für die Erhebung der Kriegssteuer auf Grundlage der kirchlichen Eintheilung verfahren [2]. So sollte unter Maximilian I. in Deutschland der „gemeine Pfennig" in jeder Pfarre erhoben werden. Auch in Dänemark wurde zur Aushebung und Kriegssteuer bis gegen Schluß des Mittelalters die Gemeinde als solche herangezogen. Nur kurz vor der Reformation schlug man ein anderes Verfahren ein [3].

2. Man sah es als selbstverständlich an, daß die Gemeinden das Einkommen für die Besoldung der Pfarrer und die Bestreitung der Cultuskosten zu sichern hätten. Sie dotirten die Kirchen mit Grundbesitz, Zehnten und Renten und gaben ihnen Antheil an Gemeindenutzungen. „Dies ist meistentheils der Ursprung der Pfarrgüter, mit welchen heute noch so viele Pfarren versehen sind, und welche von dem jedesmaligen Pfarrer entweder verpachtet oder aber vom Pfarrhofe aus gebaut zu werden pflegen." Für alle germanischen Länder gilt, was Maurer weiterhin schreibt: „Die kirchliche Baulast war ursprünglich eine Hauptverbindlichkeit der filii ecclesiae und des populus plebis (der Parochianen). Später wurde sie nach canonischem Rechte mehr eine Last des Zehntherrn und des Patrons." [4]

Das Beschaffen der für Kirchenbauten und Dotationen nothwendigen Einnahmen war nicht immer leicht, namentlich nicht in dem weniger reichen Norden. Einen Beweis für die Schwierigkeiten gibt die Thatsache, daß in den nordischen Ländern geraume Zeit verging, bis alle bedeutendern Ortschaften eine Kirche hatten. Die Documente reden darum oftmals

---

[1] Hegel a. a. O. II, 118. 181. 326; I, 302. Maurer, Dorfverfassung I, 367 (vgl. I, 110 f.).

[2] Ebenda I, 336. „En présence de deux témoins de la paroisse, en laquelle la chose est assise" (vgl. Hegel a. a. O. II, 490 f.).

[3] SS. rer. danic. IX. die Hinweise ad „Parochiae testimonium". *Allen* l. c. III, 1. 10 und V, 42 f.

[4] Maurer a. a. O. I, 368 f. 373. Vgl. Conc. Trid. Sess. XXI: De reformatione c. 7.

von „Herredskirker" oder „Fylkeskirker", d. h. von Kirchen, welche für einen ganzen Kreis bestimmt waren [1].

Die Beschaffung der nöthigen Mittel kostete um so mehr Mühe, als es nicht gleich anging, den kirchlichen Zehnten einzuführen. Und doch hielt man z. B. auf Island mit Recht das Christenthum nicht eher für dauernd befestigt, bis es dem Bischofe Isleifr von Skalholt und seinem Nachfolger Gizurr gelungen war, der Zehntpflicht gesetzliche Anerkennung zu verschaffen [2].

Ebbo, der hl. Ansgar und ihre Nachfolger hatten sich in Dänemark abgemüht, dem Christenthum den Sieg zu verschaffen. Weil aber die geordnete Seelsorge fehlte, gelangte es nicht zur vollen Geltung. Kanut der Heilige sah sich darum in die Nothwendigkeit versetzt, zahlreiche Kirchen zu bauen und hölzerne Kirchen durch steinerne zu ersetzen. Der Zehnte sollte die Mittel dazu liefern. Seine strenge Einforderung erregte aber den Haß eines Theiles der Unterthanen und veranlaßte die Ermordung des Königs, aber auch die endgiltige Bewilligung dieses Zehnten [3].

Manche Städte, Orte und Güter hatten in anderer Weise für den Unterhalt der kirchlichen Anstalten aufzukommen. So mußte z. B. die Stadt Sandwich den Mönchen von Canterbury neben andern Abgaben jährlich 40 000 Heringe liefern.

Viele boten aus eigenem Antriebe den Kirchen Vergünstigungen und Leistungen an. So hatten die Grundhörigen der Abtei St. Trond in der Diöcese Lüttich einen frommen Verein unter dem Patronate des hl. Eucherius gegründet, dessen Mitglieder bestimmte Beiträge entrichteten „zum Besten der Kirche wie der Brüder". Die Bewohner von Gotland erklärten im Eingange ihres Grundgesetzes: „Das ist der Anfang in unserem Rechte, daß wir entsagen wollen dem Heidenthum und bekennen das Christenthum." Sie unterstellten sich dem Bischofe von Linköping, erbaten für jedes dritte Jahr seine kirchliche Visitation der Insel und erklärten sich bereit, die Kosten derselben zu tragen [4].

---

[1] Vgl. *O. Nielsen*, Herredskirker i Danmark, in Ny kirkehistoriske Samlinger III, 829 ff.

[2] *A. D. Jörgensen*, Den nordiske Kirkes Grundlaeggelse og förste Udvikling S. 515 f. A. Baumgartner, Island und die Faröer S. 263 f.

[3] Ueber die Verwendung des Zehnten im skandinavischen Norden vgl. *A. D. Jörgensen* l. c. (Beilagen zu II, 63 f.); K. Maurer, Abhandlung der bayrischen Akademie der Wissenschaften I. Kl., XIII, 2. Die Vertheilung des Zehnten war im Norden verwickelt. Auch dort fand man durchgängig eine Viertheilung desselben für den Bischof, die Geistlichkeit, die Kirchenfabrik und die Armen. In England galt eine Dreitheilung. Vgl. Ratzinger a. a. O. S. 120. 239. 266. 386 f.

[4] Hegel a. a. O. I, 47. 297 f.; II, 123. Bis ins 13. Jahrhundert stellten nicht selten Freie sich in den Dienst der Kirche, auch traten sie Leibeigene an eine Kirche ab und bereiteten auf diese Weise die Freilassung derselben vor. Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien S. 27. Ratzinger, Geschichte der Armenpflege u. s. w.

In Ripen hatte jeder Hauseigenthümer oder Kostgänger auf Ostern, bevor er den Leib des Herrn empfing, an den Vogt des Bischofs zwei Denare zu zahlen. Das Stadtrecht bestimmte aber, damit in dem kleinen Ort die Zahl der selbständigen Bürger nicht verringert würde, sollte man nicht mehr sein Haus einer Kirche vermachen, sondern es einem Einheimischen verkaufen und den Erlös der Kirche aushändigen. Auch im neuern Stadtrechte von Schleswig war festgesetzt, jeder habe 2 Denare an den Bischof zu zahlen am Vorabende von Mariä Lichtmeß. Wer die Zahlung unterließ, hatte 3 Mark Brüche an die Stadt zu entrichten. Dagegen sollten Bischof und Propst in Zukunft nur noch innerhalb der Stadt selbst vor ihr Gericht laden. Die Schlei bildete im Mittelalter die Grenze nach Deutschland hin. Mit Rücksicht darauf sagte das ältere Stadtrecht: „Wer immer zu Pferde das dänische Reich verläßt, soll an der Zollstätte 6 Denare zahlen. Führt er noch Pferde an der Hand (Leine) mit sich, so soll er für jedes 6 Denare erlegen. Ein Cleriker aber oder ein Pilger zahlt keinen Zoll für das Pferd, das er reitet.“ [1]

3. Vielfach gewährte man den Kirchen und ihren Dienern Freiheit von bürgerlichen Lasten gemäß dem allgemeinen Kirchenrecht, aber auch theils mehr theils weniger, als dasselbe verlangte. Steuerfreiheit der Kirchen gewährleistete Heinrich I. von England (1100—1135) für alle Zukunft und für sein ganzes Reich. Das Stadtrecht von Noyon in Frankreich nahm an erster Stelle die Geistlichen von Dienstleistungen aller Art aus, dann erst die Ritter und die Kranken [2]. In Deutschland und in der Schweiz gestanden die Gemeinden ihren Pfarrern und Schullehrern Berechtigung zu Holz- und Weidenutzungen zu, hin und wieder sogar einen doppelten Antheil [3]. Auch in Dänemark waren die Geistlichen steuerfrei, ja die Landesgesetze gingen in ihren Einzelbestimmungen so weit, daß sie für das Pferd des Pfarrers freie Weide ausbedingten, wenn derselbe auf einer Filiale Gottesdienst hielt. Im Jahre 1242 bestätigte der dänische König Erich Plougpenning, 1288 aber Erich Menved der Benediktinerabtei von St. Knud in Odense Steuerfreiheit für ihre Mühlen und das ausschließliche Fischereirecht in einem Theile der nahen Aa [4]. Aehnliche Vergünstigungen finden sich häufig im Mittelalter.

Bedeutsam war die Immunität der kirchlichen Anstalten. Verfolgte flohen in ein Kloster, auf einen Kirchhof oder in eine Kirche, appellirten dadurch an den Richterspruch Gottes und waren der strafenden

---

[1] *Ancher*, Lovhistorie (Rechtsgeschichte) II (Anhang), S. 15. 127. Kolderup-Rosenvinge, Aelteres Stadtrecht von Schleswig 3 ff.; das neuere S. 326 ff. in Gaards- og Stadsretter.

[2] Hegel a. a. O. I, 50. 60.

[3] Maurer, Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland I, 226. 333 ff.

[4] *Allen* l. c. III, 1. 116. *Vedel Simonsen*, Bidrag til Odense Byes Historie I, Haeft. 1, 154. 188. *Engelstoft*, Odense Byes Historie (1. Aufl.) S. 57.

Gerechtigkeit der Menschen entrückt. Kirchen waren nach den Vorstellungen unserer Altvordern Wohnungen Gottes, und Kirchhöfe galten als zu jenen Wohnungen gehörige Höfe[1].

Die oft in der Mitte der Städte liegenden Stifte oder Klöster mit ihren eigenen Thoren und Zugängen waren jedenfalls eines der augenfälligsten Zeichen der Freundschaft zwischen Laien und Geistlichen. Wohnten doch die Mitglieder sicher und ruhig unter dem Schutze der Bürger. Fast alle diese sogen. „Immunitäten" sind jetzt verschwunden, aber in Skandinavien heißt noch heute in mehreren Städten eine in der Nähe des Domes oder der Stiftskirche gelegene Straße Kannikegade. In Bergen gab es einen Kannikebjerg[2] (Straße, Berg der Canoniker).

Für das gute Einvernehmen zwischen Laien und geistlichen Genossenschaften zeugten auch die Beguinenhöfe.

Die große Beguinage von Gent bildete inmitten der Stadt ein abgeschlossenes und von Straßen durchzogenes Viertel mit eigener Kirche[3]. Ihre Thore wurden bei Sonnenuntergang geschlossen. Bis in die Gegenwart gewährte sie Hunderten von frommen Jungfrauen und Wittwen freie Wohnung und ein zwar bescheidenes, aber doch sorgenfreies Dasein, welches ihnen genügende Zeit übrig ließ zu frommen Andachtsübungen sowie zur Pflege der Armen und Kranken. Gent hatte außer diesem großen auch noch einen kleinen Beguinenhof. Aehnliche Anstalten fand man in Flandern, Belgien, Nordfrankreich, Württemberg, Bayern, Schlesien und im westlichen Deutschland. Unter Nikolaus V. (1447—1455) wurden die Beguinen insofern reformirt, als man ihnen aufgab, die Regel eines dritten Ordens anzunehmen, soweit dies noch nicht geschehen war. Dadurch traten sie in die Reihe

---

[1] G. L. v. Maurer, Geschichte der Städteverfassung in Deutschland I, 456 (vgl. I, 372 ff.). — Ein Adeliger Namens Thomsen auf Damsgaard ward der Urkundenfälschung bezichtigt, floh zu den Dominikanern in Aarhus und starb bei denselben. Christian II. ließ den in der Kirche Bestatteten ausgraben und den Sarg mit der Leiche an den Galgen hängen. Ein Kriegsoberster dieses Königs, Stephan Weberstein, floh vor seinem Zorn oder vor seiner Habgier in das Heiliggeistkloster von Kopenhagen. Der König ließ ihn herausholen und hinrichten (*Allen* l. c. III, 2, 327 f., und Skibysche Chronik in Nörbams Monumenta Historiae Danicae I, 49 s.). Diese doppelte Verunehrung wurde aber sehr übel vermerkt, und Paulus Heliä gab der Mißstimmung Ausdruck. Als der erwählte Erzbischof von Lund, Jörgen Skodborg, sich weigerte, die im Besitze seines Erzstuhles befindliche Insel Bornholm an Christian II. auszuliefern, zog er sich ins Franziskanerkloster von Kopenhagen zurück und verließ darauf das Land. Erzbischof Birgers Statuta provincialia . . . (Ausgabe von Thorkelin Bl. d_3) führt unter den casus papales auf: Qui incendit vel frangit ecclesiam, vel locum religiosum, aut cimeterium.

[2] *Y. Nielsen*, Bergen fra de aeldste Tider indtil Nutiden S. 87.

[3] Vor nicht vielen Jahren hat ein liberales Stadtregiment durch unaufhörliche Plackereien diese Beguinen gezwungen, auf einem dem Herzog von Arenberg gehörigen Grundstücke eine neue Beguinage außerhalb der Stadt zu errichten.

der kirchlichen Ordenscongregationen, legten Gelübde ab und unterstellten sich einer Oberin. Von der Mehrzahl der andern Congregationen unterschieden sie sich aber dadurch, daß sie keine eigentliche Genossenschaft bildeten, sondern zu zweien oder dreien in kleinen Häusern beisammen wohnen. Der Beguinenhof ist ein Complex solcher Häuschen mit eigener Kirche. Nach außen hin sind die Beguinen auch weniger abgesondert als die meisten andern Ordenscongregationen [1].

4. Man befreite die Geistlichen nicht nur von der weltlichen Gerichtsbarkeit und Besteuerung, sondern gab ihnen auch noch unmittelbaren Einfluß auf das communale Leben.

In manchen Städten, z. B. in Metz, war ihnen gesetzlich ein bedeutender Antheil bei der Wahl oder Ernennung des Magistrates zuerkannt [2]. In Lille hatte im 13. Jahrhundert der Graf von Flandern die zwölf Schöffen zu ernennen „nach gepflogener Berathung mit den vier Pfarrern der Stadt". Auch Philipp August von Frankreich gab für seine Städte die Charte mit Zustimmung der Stadtpfarrer. In England waren 1086 drei von den zwölf Schöffen Lincolns Priester. In den friesischen Städten aber nahm die Geistlichkeit im 15. Jahrhundert ebenso regen Antheil an der Berathung und Abfassung der Stadtrechte wie an der Wahl des Rathes. So erhielt 1455 die Stadt Bolsward ein Recht, an dessen Berathung laut dieses Stadtrechtes „der ehrwürdige Vater Johannes Brugmann" [3] regen Antheil genommen hatte. Bereits im Jahre 1402 war das Marktrecht von Franeker durch die Grietmänner und Richter aus fünf Bezirken gegeben worden, „unter dem Beirathe der Prälaten, Pfaffen, Richter und der gemeinen Weisheit". Nach diesem Rechte sollten die „Buren" jedes Jahr drei Rathmänner bestellen. Dem jedesmaligen Pfarrer wie einer dort angesessenen Adelsfamilie wurde aber eine hervorragende Betheiligung vorbehalten. In Sneek war jährlich ein Theil des Rathes neu zu wählen; doch gehörten zu dem engern Kreise, welcher diese Neuwahl vorzunehmen hatte, die drei Priester der Stadt [4].

Karl der Gute, der Sohn des hl. Kanut von Dänemark, überließ in Flandern die Aburtheilung dreier Straffälle der Geistlichkeit: Beschädigung einer Kirche, Verletzung von Geistlichen und an Frauen verübte Gewalt [5]. Auch manche

---

[1] Binterim, Concilien VII, 314 f. Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII, 555. Maurer, Städteverfassung III, 41 (Ueber Beguinen in Köln, Basel und Coesfeld). Alberdingk Thijm, Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien S. 57. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege S. 324 f. — Einige Aehnlichkeit mit den Beguinagen hat die im Jahre 1519 von der Familie Fugger in der Jakober Vorstadt von Augsburg gestiftete Fuggerei mit Wohnungen für arme Familien. Sie bildet eine kleine Binnenstadt, hat vier Thore, sechs Straßen, eine eigene Kirche und 53 einstöckige Häuser mit 106 Wohnungen, welche heute katholischen Armen gegen jährlichen Miethzins von nur 2 Gulden eingeräumt werden.

[2] Maurer, Städteverfassung I, 569.

[3] Der Franziskaner Joh. Brugmann aus Kempen am Niederrhein († 1473) war in der Periode, welche der Thätigkeit Geilers von Kaisersberg voraufging, der gewaltigste Volksredner. Der Schauplatz seiner Arbeiten waren die deutschen, friesischen und holländischen Städte des Niederrheins. Janssen a. a. O. I (Rückblick. 15. Aufl.), 630, Anm.

[4] Hegel a. a. O. II, 285 f. 289. [5] Ebenda II, 156.

Städte überwiesen dem geistlichen Gerichte die Abwicklung von Processen, welche sie vor ihr eigenes Forum hätten ziehen können. So hatten in Wien nach dem Stadtrechte von 1278 die Pfarrer über Ehebruch u. dgl. zu erkennen. In Prag entschied päpstliches Urtheil betreffs Entführung von Ehefrauen. In Augsburg, Hamburg und Freising hatte die geistliche Gerichtsbarkeit zu urtheilen in Ehesachen, über Testamente und Wucher. In Köln gab es dafür ein Gericht, in welchem der betreffende Pfarrer Sitz und Stimme hatte. Regensburg besaß sein Chorgericht, Basel sein Officialgericht, welches nicht bloß in Ehesachen entschied[1].

In Dänemark bildete zeitweise das Gericht des Bischofs eine Oberinstanz in weltlichen Angelegenheiten. Für Stockholm berief der König zu einem städtischen Obergerichte einen königlichen Rath und einen Abgeordneten des Domkapitels von Upsala.

Engelstoft sagt darum mit Recht: „Im großen Ganzen stand die Kirche da als Trägerin und Walterin einer neuen Lebensordnung. Die bischöfliche Rechtspflege sollte die neuen (christlichen) Grundsätze über Recht und Pflicht zur Geltung bringen kraft des göttlichen Gesetzes, dem das Volk nunmehr gehorchen wollte. Sie wurde darum mit all der Machtvollkommenheit und Freiheit ausgerüstet, welche zu einem kräftigen und selbständigen Auftreten von nöthen waren.“[2] Im Norden war überdies bis tief ins Mittelalter hinein die Geistlichkeit fast im ausschließlichen Besitze aller Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Darum hat sie meistens die Stadtrechte und Gesetze verfaßt, Fürsten und Magistrate bei der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten berathen. Die Priester nahmen sich der Armen an, unterrichteten die Jugend, verpflegten die Kranken. Die Kirche stellte sogar das größte Contingent der arzneikundigen Männer. Ihre Klöster cultivirten weite Länderstrecken, begründeten den Ackerbau, legten Wege an, schlugen Brücken über die Ströme und Flüsse, bauten Mühlen[3]. Wenn Christian II. den Bischöfen, Pröpsten und andern geistlichen Personen verbot, sich mit solchen Sachen zu befassen, welche vor das weltliche Gericht gehörten, wie Schuldsachen und andere, wenn er behauptete, die Bischöfe und ihre Officiale hätten nur Ehesachen und offenbare Unzucht vor ihr Forum zu ziehen[4], so zeigt auch dies, wie groß ihr Einfluß ehedem gewesen war.

---

[1] Maurer a. a. O. III, 557; IV, 68 f.

[2] *Engelstoft* l. c. (1. Aufl.) S. 56.

[3] Für Norwegen und Island vgl. die schönen Zeugnisse Adams von Bremen in dessen Reisebericht. *Nyerup*, Tilstande I, 78 f. Mon. Germ. SS. VII, 267 sq.

[4] In seinem der Kirche feindlichen Gesetz (*Kolderup-Rosenvinge*, Gamle Danske Love S. 10) geht Christian II. so weit, der Geistlichkeit das Recht zum Aussprechen des Bannes und zur Verweigerung der Sacramente zu nehmen oder sehr zu schmälern. Die geistliche Behörde muß bis ins 16. Jahrhundert eine sehr ausgedehnte Gerichtsbarkeit ausgeübt haben.

5. Endlich wurde durch die Verfassungen der Städte der Frömmigkeit und Bethätigung christlicher Liebe weiter Spielraum gelassen.

Nach dem Lütticher Stadtrechte und in ganz Brabant hatte sogar der grundhörige Mann oder die grundhörige Frau das uneingeschränkte Recht, von ihrer Habe zu frommen Zwecken zu vermachen. Im Stadtrechte von Brüssel war für Freie wie Unfreie bestimmt, sie könnten für Kirchen und Klöster ungehindert testiren. Nur für Liegenschaften war der Vorbehalt gemacht, sie sollten gegen Erstattung des Werthpreises an die Familie zurückfallen, weil dem Magistrate daran gelegen sein mußte, möglichst viele besitzende und steuernde Familien in seiner Stadt zu behalten. Herzog Johann von Brabant machte 1280 durch ein Gesetz die Begharden frei von Steuern und Heereszug. In Uebereinstimmung damit befreiten die „Schöffen und Geschworenen von Löwen" sie von allen bürgerlichen Lasten. Sie durften die Erzeugnisse ihrer Handarbeit unter der Hand verkaufen, damit sie um so ungehinderter der Weberei und dem Gottesdienste sich widmen könnten [1].

Die Stadt Wisby auf Gotland hatte als deutsche Hansestadt ihr eigenes Recht. Es verhängte über Mord und Mißhandlung, welche in einer Kirche stattfänden, doppelte Strafe. Um die Seelengaben zu erleichtern, erlaubte es dem Manne, ohne alle Einschränkung solche zu machen, und begnügte sich, ihm Billigkeit gegen Frau und Kinder anzuempfehlen.

6. Alle Schulen wurden von der Kirche geleitet; immer wurde der Unterricht von christlichen Personen ertheilt. Aus dem Gesetze Christians II.[2] erhellt, daß man bis 1521 in Dänemark keine andern Schulen kannte als von Geistlichen geleitete. Dasselbe gilt gewiß auch von den andern skandinavischen Ländern. In den nichtskandinavischen Gegenden besoldeten gegen Ende des Mittelalters die bürgerlichen Gemeinden mitunter aus ihren Mitteln Lehrer und Lehrerinnen, welche dem Laienstande angehörten. Auch die Oberaufsicht über die Schulen suchte die Stadtobrigkeit damals an manchen Orten zu erlangen. So kam in Wien sogar die Stiftsschule unter die Oberaufsicht des Magistrats[3]. Es war dies eine Folge des für die mittelalterlichen Städte charakteristischen Bestrebens, die Verwaltung so selbständig wie möglich zu gestalten. „Jede Stadt bildete in allen Lebensbeziehungen eine selbständige, in sich abgeschlossene Genossenschaft, welche die Gesamtheit ihrer Angehörigen als eine Familie im großen ansah, für deren Wohlfahrt sie nicht weniger zu sorgen habe, als jeder Hausvater für das Wohl der Seinigen. Diese Sorge galt als unverbrüchliche Pflicht und erstreckte sich nicht allein auf das geistige, sondern auch

---

[1] Hegel a. a. O. I, 319 f.; II, 202. 205. 218.

[2] *Kolderup-Rosenvinge,* Gamle danske Love S. 60.

[3] Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter (Neue Folge) S. 68. Maurer, Städteverfassung III, 5 f.

auf das leibliche Leben." [1] Selbst in den abhängigen Städten hatte der Rath doch die meisten Straffälle abzuurtheilen und fast alle Anordnungen zu treffen. Daher waren die Gedanken der Bürger in hohem Grade ihrer Stadt zugewandt. Ihr Stadtpatriotismus war mehr ausgebildet als der nationale, ja erreichte eine Höhe, welche unsere Zeit mit ihrer Freizügigkeit kaum versteht. Nur zu bald entbrannten aber auch darum zahlreiche und langwierige Kämpfe zwischen Magistraten und Fürsten, sowie zwischen den gewöhnlichen Bürgern und den Patriciern. Auch gegen das weltliche Regiment der Bischöfe und Aebte wendeten sich die Freiheitsbestrebungen. Es ereignete sich sogar, daß zuletzt mächtigen Bischöfen und gar Kurfürsten verwehrt wurde, eine Nacht über in ihrer Metropole zu verbleiben, oder daß ihnen der Weg vorgeschrieben war, auf dem sie einziehen sollten. Auch weltlichen Fürsten wurde mitunter bedeutet: weil ihr Gefolge sich nur schwer den städtischen Satzungen füge, sei ihre Anwesenheit oder doch ihr längeres Verbleiben in der Stadt weniger erwünscht [2].

Die Uebergriffe der Stadtverwaltungen auf das kirchliche Gebiet steigerten sich mehr und mehr. Unterstand im 14. und 15. Jahrhundert gewöhnlich die äußere Verwaltung der Spitäler und Wohlthätigkeitsanstalten dem Magistrate, so genügte ihm dies manchmal nicht mehr. Er wollte statt der Bischöfe über das Pflegepersonal verfügen, es in eine geistliche Corporation umwandeln und ihm sogar Klosterregeln geben [3]. Ihr Patronatsrecht suchten diese Stadtoberen immer mehr zu erweitern. Gilden- und Spitalpriester wollten sie ernennen. Kam es doch sogar vor, daß sie, unbekümmert um den Bischof und seine geistliche Gerichtsbarkeit, Geistliche am Leben straften.

Maurer schreibt darum: „Sogar über geistliche Güter und geistliche Angelegenheiten machten die Stadträthe Verordnungen: der Stadtrath zu Speier über die Güter der Geistlichen bereits im 13., der Stadtrath von Nürnberg über mehrere kirchliche Angelegenheiten im 14. Jahrhundert, der von Ulm im Anfange des 15. eine Verordnung über die Verleihung des Kirchendienstes."

---

[1] Janssen a. a. O. I, 3. Buch, 2. Abschnitt. Eine Folge dieses Strebens nach Autonomie ist die Mannigfaltigkeit der Stadtrechte. Nicht alle Städte konnten sich desselben Erfolges ihrer Freiheitsbestrebungen freuen. Die Einzelbestimmungen der Stadtrechte mußten demnach verschieden ausfallen. Auch Sitten und Gewohnheiten, Lage und Erwerbsmittel brachten die verschiedenartigsten Gesetze. Vgl. Hegel a. a. O. II, 254. Für die skandinavischen Städte: *Allen* l. c. IV, 1, 88.

[2] *Jörgensen* l. c. (Beilage) 63 ff.

[3] Ratzinger a. a. O. S. 318 f. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 16. Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter 1. Heft, S. 19.

In Straßburg verfügte der Magistrat über den Muttergottesaltar, ernannte nicht bloß Pfleger, sondern traf auch Bestimmungen verschiedener Art bezüglich des Spitals. Im Jahre 1472 beschloß der Magistrat von Basel, das Frauenkloster von Klingenthal zu reformiren, ohne vorher bei der geistlichen Behörde angefragt zu haben. Aehnliches geschah in Kassel, Freiburg und anderswo[1].

Ist es unter solchen Umständen auffallend, daß bereits vor der Glaubensspaltung manche Magistrate die Besitzungen der Kirche mit habsüchtigen Augen betrachteten? Der Geiz war nach Geiler von Kaisersberg nicht bloß „für die fürsten und herren", sondern auch für „die oberen der städte ein böser versucher, umb zu erlangen das kirchliche gut; und wer sie dazu anreizt, ist inen der rechte man und ein wiser rather".

Wir sehen bald, wie nicht bloß Landesfürsten, sondern auch Stadträthe Religionscolloquien abhalten lassen, in ihnen den Vorsitz führen und nach Maßgabe ihrer Herrschergelüste und Habsucht bestimmen, was zu glauben sei. Mit allen Mitteln arbeiteten protestantisirende Städte daran, die geistliche Gewalt in die weltliche aufgehen und verschwinden zu lassen. Darum konnte anfangs der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts Bodmann schreiben: „Dahin geht bei vielen alles Sinnen und Trachten, daß sie selbst bestimmen wollen, was geglaubt werden soll oder nicht; insbesondere sind die städtischen Magistrate darauf bedacht, damit sie mit allem Kirchengut zugleich alle kirchliche Obrigkeit in ihre Hände bekommen." Zur Erreichung dieses Zweckes schraken sie sogar nicht davor zurück, Aufruhr zu organisiren.

In Deutschland konnten Magistrate ihr Vorgehen damit beschönigen, daß sie einer freien Reichsstadt vorständen. Aber auch im skandinavischen Norden, wo solche Vorwände fehlten, ging die Stadtobrigkeit vor. In Kopenhagen drang der Bürgermeister Ambrosius Bogbinder an der Spitze eines demolirenden Volkshaufens in die Liebfrauenkirche; in Malmö standen die Bürgermeister Jörgen Kok und Jep Nielsen, in Randers der Bürgermeister Niels Hammer an der Spitze tumultuarischer Bewegungen; in Stockholm beschloß der Magistrat die Abschaffung der lateinischen Messe[2]. So weit wich man ab von den alten Sitten der Vorfahren.

---

[1] Maurer, Städteverfassung IV, 69.

[2] *Paludan-Müller*, De förste Konger af den oldenborgske Slaegt S. 531 f. 536 f. Geijer a. a. O. II, 53. Janssen a. a. O. II, 2. Buch, 3. u. 8. Abschnitt.

Drittes Kapitel.

Armenwesen und Spitäler.

1. Ueberaus groß war der Wohlthätigkeitssinn des Mittelalters. Selbst Luther stellt ihm ein ehrendes Zeugniß aus:

„Im Papstthum war jedermann barmherzig und mild, da gab man mit beiden Händen fröhlich und mit großer Andacht." „Zuvor konnte eine jede Stadt, danach sie groß war, etliche Klöster reichlich ernähren, will geschweigen der Messepfaffen und reichen Stift." „Da schneite es", heißt es an einer andern Stelle, „mit Almosen, Stiften und Testamenten." „Unter dem Papstthum waren die Leute milde und gaben sie gern." [1]

So war auch im skandinavischen Norden, besonders in Dänemark, die Mildthätigkeit allgemein. Man glaubte sich sogar berechtigt, das Wort Dania von dare (geben) abzuleiten [2]. Ja das Verlangen, einander zu helfen, ist noch heute eine Nationaltugend der Dänen. Allen schildert begeistert diese freigebige Liebe des Mittelalters [3]:

„Wohlthätigkeit war ein schöner Zug im Charakter unserer Vorfahren. Der hilflose Arme, der Greis und der Schwache, das elternlose Kind litten keine Noth, entbehrten nicht der Pflege und der Unterstützung. Nichts war häufiger, als daß der ans Krankenlager Gefesselte in seinem letzten Willen die in dieser Welt Verlassenen bedachte und nach Vermögen den Armen Geld und Gut schenkte oder auch Kleidung und Schuhe. Einige stifteten Mahlzeiten von Fleisch, Brod und Bier, die besser waren als gewöhnlich, oder gaben auch die Mittel für warme Bäder, welche in jener Zeit so gebräuchlich waren, nicht bloß der Reinlichkeit halber, sondern auch als Hauptmittel, um in gewissen schmerzhaften Krankheiten Linderung und Erleichterung zu verschaffen."

Ratzinger vervollständigt diese Schilderung, unter Berücksichtigung der gesamten Christenheit: „Mit jedem wichtigen religiösen Acte des Lebens, mit der Taufe und Firmung, mit der Beichte und dem Empfange der heiligen Eucharistie, mit der Verehelichung und mit dem Scheiden aus dem Leben war immer das Almosen verbunden. Bei jedem Gottesdienste wurde der Armen gedacht und wurde eine kleine Spende geopfert und entweder unmittelbar auf den Altar gelegt oder dem sammelnden Pfleger gegeben, abgesehen von den Gaben, welche in den Opferstock gelegt wurden, und von denen die linke Hand nicht wußte, was die rechte gab." [4]

---

[1] Luthers Sämtliche Werke V, 264 f.; XIII, 123; XLI, 131 f.; XLIII, 164. Janssen a. a. O. II. Bd., 2. Buch, 6. Abschn.

[2] Dania, docta dare, de dando dicitur, vnde
Ex re nomen habet, sua munera fundit habunde.
(*H. Rördam*, Historieskrivning S. 124.)

[3] Tre Riger IV, 1, 239. Hist.-polit. Blätter CVIII, 811 ff. (über „Badewesen und Seelenbad"). Ueber die Barmherzigkeit im Mittelalter überhaupt vgl. Kobler, Katholisches Leben III, 590 ff., besonders 789 f.

[4] Ratzinger, Armenpflege S. 366.

Es gab fast unzählige Stiftungen, deren Zinsen oder Erträgnisse an alle die Armen vertheilt wurden, welche dem Anniversarium des Stifters beigewohnt und für die ewige Ruhe seiner Seele gebetet hatten. Die Nothleidenden erhielten diese Almosen entweder in der Kirche selbst oder auf dem Grabe des Dahingeschiedenen oder in ihrer Wohnung.

Palladius lobt die Freigebigkeit des Mittelalters mittelbar, indem er die „neue Lehre" gegen den doppelten Vorwurf zu vertheidigen sucht, sie trüge Schuld an der Abnahme der Wohlthätigkeit und an all dem Unglücke, unter welchem das Volk seufzte. Er sagt[1] unter anderem: „Jeder der beiden zu Armenvorstehern gewählten Männer soll ein eigenes Schloß und einen eigenen Schlüssel zu dem Opferstocke haben. Sie sollen ebenso fleißig für die Armen sein, wie die Kirchenvorsteher für die Kirche. Wenn also der Pfarrer hier in der Pfarre gewesen ist und einen Kranken versehen hat (er kann den Sonntag nachher dessen Namen nennen und auch empfehlen, für diesen Kranken zu beten), soll einer der Armenpfleger sich zum Kranken begeben, ihn zuerst auf das ewige Leben vertröften und danach bitten, etwas für die Armen der Pfarre zu schenken, bevor er aus dieser Welt scheidet, als Seelengabe, wie man es nennt, oder im Testamente. Auch sollen sie abwechselnd mit dem Armenteller rundgehen, wie die Kirchenvorsteher abwechselnd mit dem Kirchenteller rundgehen an jedem Sonn- und Festtag. Gott vergebe es euch und der Heilige Geist, wenn ihr dies bisheran versäumt habt! Dann ist es auch kein Wunder, daß ihr jetzt armselige Schlucker werdet, daß ihr verarmt und elend werdet, weil ihr euch nicht mehr um die Armen kümmert, wenn ihr in eure Pfarrkirche kommt."

Derselbe Palladius kann seine Anerkennung dem nicht versagen, was im Mittelalter auch im Norden für arme Studirende geschah. Was that nicht z. B. allein Ripen für sie? Ein Blick auf den alten Stadtplan genügt, uns zu überzeugen, daß es auch im Mittelalter nicht mehr als einige tausend Einwohner hatte. Und doch lebte die überwiegende Mehrzahl seiner 700 Scholaren von Almosen, welche sie in dieser Stadt und deren nächster Umgebung sammelte. Aehnliches leistete Roeskilde für seine 900 Scholaren.

Diese Scholaren speisten in den Häusern ihrer Wohlthäter. Kranken Hausarmen brachte oder sandte man Almosen in deren Wohnungen. Bisweilen waren solche Spenden mit einem „Mandate" verbunden, d. h. nach dem Gebote (Mandatum) und dem Beispiele des Erlösers wusch der Schenkgeber den Armen die Füße. Auch in Dänemark muß dies nicht selten geschehen sein, sonst hätte Palladius nicht allgemein dazu auffordern können. Aus dem edlen Motive, welches diese Mandate veranlaßte, ging auch die Betheiligung von Laien am Spitaldienste hervor. Nicht selten nahmen sogar die höchstgestellten Personen daran theil.

Bewundernswerth ist, was Klaus Denne während der Stürme der Reformation that. Er gehörte dem niedern dänischen Adel an, war in harte Gefangenschaft gerathen, aber infolge eines Gelübdes errettet worden. Gemäß diesem Gelübde errichtete er in Kopenhagen das Annahospital und lebte dort nur für seine Kranken, mit denen er seine Nahrung theilte. Ihrerseits erklärten auch sie, lieber am Strande versenkt werden zu wollen, als sein Spital zu verlassen. Als er von Kopenhagen ein erstes Mal vertrieben worden, begab er sich mit seinen Kranken zunächst auf ein Gut, das er in Eskilstrup (Smaaland in Schweden) besaß. Darauf gründete er ein Spital in Aahus (Schoonen) und kehrte endlich nach Kopenhagen zurück.

[1] Visitatzbog S. 54 f.

Nachdem er alles für seine Kranken geopfert hatte, diente er ihnen in Malmö bis an sein Ende, so gut er vermochte[1].

2. In der Mitte des 14. Jahrhunderts raffte in allen Ländern Europas und nicht am wenigsten im Norden der Schwarze Tod Tausende weg. Zum Jahre 1348 und zu den beiden folgenden meldet Petrus Olai: „Eine solche Ansteckung herrschte auf dem ganzen Erdkreise, daß von der Krankheit kein Dorf, keine Stadt verschont blieb. Wer die Kleider eines Dahingeschiedenen berührte, überlebte nicht die folgende Nacht. So groß war die Sterblichkeit auf dem ganzen Erdenrunde, wie sie seit der Sündfluth nicht mehr gewesen war. In einigen Gegenden kam nicht der hundertste Mann mit dem Leben davon." [2] Ueberall gab das Hereinbrechen dieser Geißel Gottes Anlaß zur Bethätigung der heldenmüthigsten Opferwilligkeit. In Norwegen, wo zwei Drittel der Einwohner ihr erlegen sein sollen, zeichnete sich besonders der Clerus in der geistlichen und leiblichen Pflege der Kranken aus. Als die Seuche ausgetobt hatte, war es fast ohne Priester.

„Der Regularclerus vergaß nie seine Pflichten gegen die Armen, und solange es Klöster gab, übten sie die Werke der Wohlthätigkeit." [3] Die verschiedenen Zweige der Benediktiner haben mit der Pflege der Wissenschaften die Sorge für Pilger und Arme verbunden. Sie haben für das sociale Leben durch Cultivirung weiter Ländereien die größten Verdienste sich erworben, auf die breiten Schichten des Volkes aber durch seelsorgerliche Thätigkeit und einen erhebenden Gottesdienst segensreich gewirkt.

Die Abtei Hirsau im Schwarzwald vertheilte jedes Jahr durchschnittlich 400 Malter rauher Früchte an die Armen, welche an ihrer Pforte erschienen, und reichte täglich Essen an 200 Personen. Abt Adelhard von Corbie machte es

---

[1] *H. Rördam*, Kjöbenhavns Kirker og Klostre S. 346 f. *Allen*, Tre Riger IV, 1, 241 f. *O. Nielsen* l. c. S. 193 f. Alle neuern dänischen Historiker reden über Denne mit Anerkennung. Das Volk glaubte, er stehe im übernatürlichen Verkehre mit Gott und seinen Heiligen und besitze die Gabe der Wunder; daß Palladius abfällig über ihn urtheilt (St. Peders Skib. O. 2 verso), kann nicht auffallen. Visitatzbog S. 76. 114. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 73. Vielfach waren die Familiares oder ins Spital Eingekauften an der Krankenpflege betheiligt. Das mag ja oft nach Uebereinkunft geschehen sein. Eine solche konnte aber schwerlich vorliegen, wenn Pilger auf ihren Wallfahrten andere Pilger oder auch Kranke verpflegten.

[2] *Petri Olai* Annales rer. Danic. in Scriptores I, 191. *Helveg* l. c. II, 127. *Allen*, Faedrelandshistorie (Abschnitt 1319—1397). *Nyerup* l. c. I, 228 ff.

[3] Ratzinger a. a. O. S. 305 f. Für die Verdienste des Benediktinerordens vgl. vor allem Montalembert, Die Mönche des Abendlandes (deutsche Ausgabe von Brandes), Regensburg 1860 f.

seinen Mönchen zur Pflicht, Kranke und Krüppel, alte Männer und Frauen aus der Umgegend in ihr Klosterspital aufzunehmen, soweit der Raum reiche. Sie sollten auch diejenigen besuchen, welche keinen Platz in demselben finden könnten, um sie aufs freigebigste zu beschenken und zu verpflegen. Eine Anzahl Brode mußte jeden Tag an das Spital geliefert werden. Reisende, welche im Spitale übernachten wollten, wurden reichlich gespeist, nachdem ihnen die Brüder die Füße gewaschen hatten. Beim Fortgehen erhielt jeder ein halbes Brod mit auf die Reise. An der Klosterpforte wurden neben den gewöhnlichen Almosen Bettdecken, Töpfe, alte Kleider, Schuhe und Brennholz ausgetheilt[1].

Die Bettelmönche traten in noch innigere Beziehung zum Volke. Weil sie in den Städten selbst ihre Niederlassungen gründeten, waren sie mehr Zeugen aller Noth. So boten sie alle Kräfte, ihr ganzes Können und Vermögen auf, um die geistliche und leibliche Noth der Armen zu mildern. Sie vermittelten oder vertheilten einen großen Theil der Almosen der Wohlhabenden. Neben ihnen entstand eine Reihe von Congregationen für die Kranken- und Armenpflege[2].

3. Mit zahlreichen Klöstern war auch in Dänemark ein Hospital verbunden. Dies „Xenodochium" hing oft mit den Klostergebäuden zusammen; an andern Orten stand es, vom Kloster getrennt, neben ihm; oft befand es sich, umgeben von Klostergebäuden, mitten in einem großen Hofe und hatte eigene Verwaltung, wie z. B. in Arras. Größere Klöster hatten vielfach getrennte Hospize für die Fremden und für die Armen und außerdem noch ein Krankenhaus[3].

Auch wenn Fürsten, Städte oder Privatpersonen ein Spital gründeten, übergaben sie dasselbe geistlichen Genossenschaften. Daher waren „so gut wie alle Spitäler geistliche Anstalten"[4].

---

[1] Janssen a. a. O. I, Rückblick. (Wohlthuende Erscheinungen auf religiösem Gebiete.) Alberdingk Thijm a. a. O. S. 37.

[2] Ratzinger a. a. O. S. 308 f. bespricht den Orden der Brüder des Heiligen Geistes, die Elisabetherinnen, die Beguinen, die Begharden, die Orden der Johanniter und Deutschherren, denjenigen der Lazaristen für die Pflege der Aussätzigen, den vom hl. Antonius zu Vienne, die Alexianerbrüder, die Trinitarier, die Nolasker zum Loskaufe von Christensklaven und die Fratres pontifices. — Es entstanden auch Congregationen für vorübergehende Bedürfnisse, z. B. Rußbrüder für die Pflege der vom Schwarzen Tod Befallenen. Die zahlreichen Beguinen hießen auch Begutten, Seelfrauen, Graue Schwestern. Die „Weißen Frauen", die Schwestern von St. Victor, die Filles-Dieu, die Buß- oder Pönitenzschwestern waren verwandte Genossenschaften. Die Alexianerbrüder hießen auch Zellenbrüder, Lollharden oder Begharden. Vgl. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 200 f. und Wetzer und Weltes Kirchenlexikon.

[3] *Engelstoft* l. c. S. 53. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 30. Ratzinger a. a. O. S. 310. Hospitale hospitum; hospitale pauperum; infirmaria.

[4] Maurer, Städteverfassung III, 44.

Noch geraume Zeit nach Karl dem Großen dienten die Hospitäler fast ausschließlich der Aufnahme von Pilgern. Die Kranken wurden in ihren Häusern verpflegt. Als aber die Bevölkerung dichter und die Seuchen häufiger wurden, wandelten sich diese Hospitäler mehr und mehr in Krankenhäuser um, ohne daß jedoch die Aufnahme der Reisenden und Pilger aufhörte.

Das Mittelalter kannte Verpflegungsanstalten für alte Männer und Frauen, für Wittwer und Wittwen, Häuser für Irre, Blinde, Krüppel und Gebrechliche aller Art, Anstalten für Wöchnerinnen und für gefallene Mädchen [1]. Im Jahre 1516 stifteten die Karmeliter sogar in Helsingör ein Spital ausschließlich für erkrankte Seeleute. Um ihr Leben fromm abzuschließen, suchten selbst Personen aus den höchsten Ständen Unterkunft in geistlichen Anstalten. So fand in Dänemark der hochangesehene Edelmann Erich Ottesen Rosenkranz Aufnahme in Mariager. Ueber ihn meldet das Roeskilder Jahrbuch: „Im selbigen Jahre (1503) starb in Mariager Herr Erich Ottesen, Marschall des dänischen Reiches und Hofmeister des Königs Christian (I.), am Tage des heiligen Herzogs Kanut. Er war gleichsam ein Vater für Dänemark. . . Nirgendwo können wir seinesgleichen finden in Ehren, in Tugend, Frömmigkeit und allen guten Eigenschaften." [2]

4. Verhältnißmäßig später fing man an, Waisenhäuser zu gründen und die Erziehung armer Kinder geistlichen Genossenschaften anzuvertrauen. Manche waren der Ansicht, solche Kinder wären besser in christlichen Familien untergebracht. Im 15. Jahrhundert wurden aber solche Anstalten auch im Norden häufig. Darum konnte Paulus Heliä 1528 schreiben [3]:

„Wir sehen manche Hausarme, welchen Gott nach seinem unerforschlichen Rathschluß viele Kinder, aber geringen Besitz schenkt. Deshalb werden deren Kinder gezwungen, jahrelang betteln zu gehen, bis sie reif werden zur Knechtschaft (d. h. fürs Zuchthaus). Und doch wären sie fähig gewesen zur Arbeit, ein Handwerk oder anderes zu erlernen, was der Gemeinde mit der Zeit zu großem Nutzen hätte gereichen können. Allein es findet sich keiner (mehr), der sie zur Ausbildung anhielte. Ihre Eltern sind dazu nicht im stande, und die Reichen, welche helfen sollten, wollen

[1] Alberdingk Thijm a. a. O. an vielen Stellen. Maurer, Städteverfassung III, 50 f.

[2] *Allen* l. c. IV, 1, 245. — Die St. Gertrudsgilde in Helsingör besorgte die Beerdigung ans Land gespülter Leichen, verrichtete Gebete für ihre Seelen und ließ Messen für sie lesen. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 142. Roskilde Aarbogen (1448—1449), in Monumenta historiae Danicae I, 329.

[3] Ausgabe von Secher I, 165. Vgl. Maurer, Städteverfassung III, 51 f.

nichts von ihrer Habe abgeben. So werden jene zu Bettlern und Landstreichern alle ihre Tage. Sie ergeben sich dem Diebstahl und dem Raub, dem Mord und Brand, und brauchen Schalkheit im Lande und am Strande, so daß es besser für sie wäre, gar nicht geboren zu sein, als so zu leben. Dergleichen wird es in Zukunft mehr geben als früher, als noch die Kinder armer Leute ins Kloster aufgenommen und zur Ehre und zum Dienste Gottes erzogen wurden. Das betrachtet man jetzt leider als eine Thorheit und des Spottes werth, wie manches andere auf Gott Bezügliche. Wenn auch im Kloster nicht alle heilig und gut geriethen, so wurden sie doch, solange sie unter der Zucht standen und nicht selbst zu bestimmen hatten, von vielen und groben Sünden abgehalten. Weil aber die Klosterleute jetzt verhaßt sind, nimmt man nicht mehr so viele in die Klöster auf, wie bisher geschah. Es wird in Erfüllung gehen, was im alten Sprichwort gesagt wird: ‚Je mehr die Elenden vernachlässigt werden, um so größer wird ihre Zahl.‘"

Von Anfang an haben die Geistlichen auf eine menschlichere Behandlung der Kranken gedrungen, besonders aber haben sie sich der Aussätzigen angenommen.

Man unterschied einen niedern, mittlern und höhern Aussatz. Nur wer mit dem letztern behaftet war, mußte den Umgang mit andern meiden. Ergreifend sind die Ceremonien, womit ein Aussätziger von der menschlichen Gesellschaft abgesondert wurde. Der Ortspfarrer betete über ihn und segnete ihn; er aber sprach: „O Jesus, mein Erlöser! du hast mich aus Erde gemacht, du hast mich mit einem Leibe bekleidet, laß mich zum Leben erwachen am jüngsten Tage." Wenn er die ihm bestimmte Zelle betrat, sollte er mit dem Psalmisten sagen: „Hier ist meine Ruhestätte für immer; ich werde sie bewohnen, sie ist das Ziel meiner Wünsche." Das umstehende Volk wurde dann zur Barmherzigkeit und zu freundlicher Liebe gegen den Unglücklichen aufgefordert. Den Eltern des Aussätzigen oder in Ermangelung derselben den Kirchenvorstehern wurde anempfohlen, wenigstens während der nächsten 30 Stunden zu seiner Hilfe bereit zu sein, damit er mit dem einsamen Leben sich befreunden könne. Volk und Priester kehrten darauf in die Kirche zurück und beteten: „Allmächtiger Gott, der du durch das geduldige Leiden deines Sohnes den Hochmuth des alten Feindes gebrochen hast, verleihe deinem Diener die nöthige Geduld, um mit frommer Ergebung das Uebel zu tragen, welches auf ihm lastet. Amen."

Den Aussätzigen war in einzelnen Gegenden gestattet, an bestimmten Tagen in die Stadt zu kommen, um Lebensbedürfnisse einzukaufen. Sie mußten aber genau vorgeschriebene Vorsichtsmaßregeln beobachten und außerhalb ihrer Zelle eine Klapper führen, wodurch sie auf ihre Gegenwart aufmerksam machten.

Um die Mitte des 13. Jahrhunderts, als die Aussätzigen noch meist in einzelstehenden Feldzellen Aufnahme fanden, gab es in Europa etwa 19000 Leprosorien. Später wurden diese Kranken in Leprosenhäuser, „St. Jörgenshospitäler", gesammelt, wo religiöse Orden die Pflege übernahmen. Indessen hatte schon das dritte Laterankoncil 1179 die Errichtung eines eigenen Oratoriums mit Kirchhof für Leprosorien verordnet. Ein Kaplan besorgte die Seelsorge an demselben.

Auch in der Nähe der meisten nordischen Städte waren Leprosenhäuser errichtet. Darum wird in Dänemark bis heute ein für ansteckende Kranke bestimmtes Haus auch „St. Jörgenshospital" genannt. Im St. Jörgenshospital bei Kopenhagen besorgten Franziskaner die Pflege und Seelsorge; später übernahmen die Karmeliter dieselbe eine Zeitlang. Christian II. verordnete in seinem bürgerlichen

Gesetze, alle Aussätzigen hätten sich der Klapper zu bedienen. In jeder Stadt aber, welche Aussätzige habe, seien zwei Männer anzustellen, um die „Gottesalmosen" entgegenzunehmen, welche man ihnen „im Namen Gottes" zukommen lassen wolle[1].

5. Von den Insassen der Spitäler wurde natürlich die Beobachtung der Hausordnung gefordert und erwartet, daß sie fortan eifrig Gott dienten. Sie sollten „ein vollkumen wandelung" durchmachen und „in clösterlich zucht leben". Darum war oft, z. B. im Hôtel-Dieu zu Paris, für ihre Aufnahme der Empfang der heiligen Sacramente, wenigstens die Beichte, zur Bedingung gemacht.

Bezeichnend für den Geist, womit sie behandelt wurden, ist, daß man sie vielfach „Brüder" oder „Schwestern" nannte. So bezeichnete man sie auch im St. Jörgenshospital bei Kopenhagen. Weil man aber in den Aufgenommenen Christus pflegen wollte, der gesagt hat: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder gethan, das habt ihr mir gethan", nannte man sie im Hôtel-Dieu von Paris Maîtres de la maison, in der Gelübdeformel derjenigen Heiliggeisthäuser aber, welche dem Spitale de Saxia in Rom unterstanden: „Meine Herren"[2].

Die dem eben erwähnten römischen Hospital Sancti Spiritus de Saxia unterstellte Congregation gelangte unter Sixtus IV. zur höchsten Blüthe. Sie nannte sich nach dem Heiligen Geiste, weil man ihn als die Quelle aller christlichen Liebe betrachtete, als „die Minne Gottes", welche Himmel und Erde erfüllt und zu den Werken der Barmherzigkeit antreibt. Darum waren nicht bloß Bruderschaften und Orden, welche das Wohlthun zum Hauptzwecke hatten, nach dem Heiligen Geiste benannt, sondern auch Armenkassen, Häuser, Spitäler u. dgl. Wer der römischen Genossenschaft des Heiligen Geistes beitrat, hatte nach abgelegter Probezeit das Gelübde abzulegen: „Ich N. weihe und schenke mich Gott, der seligsten Jungfrau, dem Heiligen Geiste, wie meinen Herren, den Kranken, um alle

---

[1] Vgl. Ratzinger a. a. O. S. 338 f. H. W. Bensen, Ein Hospital im Mittelalter S. 25 f. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 68 ff. 177 ff. Jahrbuch für Schweizerische Geschichte XII (1887), 212 ff.: „Die Lazaristenhäuser und das Benediktinerkloster in Seedorf" (A. Dencer). Die Ceremonien und Gebete bei *Martène,* De antiquis ecclesiae ritibus lib. III, cap. 10. *O. Nielsen,* Kjöbenhavn in Middelalderen S. 185 f. *Allen* l. c. IV, 1, 240. *Kolderup-Rosenvinge,* Gamle danske Love S. 116.

[2] *O. Nielsen* l. c. S. 185. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 139 f. und Ratzinger a. a. O. S. 293. 351 f. 363. Ueber die Heiliggeistspitäler vgl. besonders Huhn, Geschichte des Spitals, der Kirche und der Pfarrei zum Heiligen Geiste in München. München, Lentner, 1891 f.

Tage meines Lebens ihr Diener zu sein."[1] Nach der Regel sollte jeder Kranke bei seiner Aufnahme beichten und communiciren. Bevor die Mitglieder der Genossenschaft Nahrung zu sich nahmen, mußten die Kranken ihre Speise erhalten haben. An einem Tage der Woche mußten die Mitglieder der Congregation die Armen der Stadt besuchen und mit allem Fleiße ihre Pflege besorgen. Arme Kranke und Findelkinder fanden gute Aufnahme. Die Schwestern wuschen jeden Dienstag den Kranken das Haupt, jeden Donnerstag die Füße.

Eugen IV. und Sixtus IV. waren bemüht, alle Heiliggeisthäuser mit dem Spitale de Saxia in Verbindung zu setzen, und Christian I. beabsichtigte, nach seiner Rückkehr von Rom in Kopenhagen ein Heiliggeisthaus nach dem Muster des römischen zu gründen. Das alte in Kopenhagen befindliche Spital stand demnach nicht mit dem römischen in Verbindung. Dagegen unterstand in Odense, welches zwei Heiliggeisthäuser hatte, wenigstens eines derselben dem römischen. Indessen werden die klösterlichen Gewohnheiten aller bessern nordischen Hospitäler sich schwerlich in erheblicher Weise von der Regel des römischen Hauses unterschieden haben. Von dem Kopenhagener Hause bezeugt Paulus Heliä, daß es „ehrlich gehalten wurde vom Anfang an". Aehnliches Lob verdiente sich das Heiliggeisthaus von Aalborg[2].

Nachdem in Dänemark die Thätigkeit der Orden fast unmöglich geworden, weil man die Adeligen mit den Einkünften der Spitäler belehnt hatte, mußten neue Spitäler errichtet werden. In den Rathschlägen, welche Paulus Heliä diesbezüglich einem Bürgermeister von Kopenhagen ertheilt, heißt es unter anderem:

„Wenn ein Spital ehrlich erbaut ist, sollen diejenigen, welche in dasselbe aufgenommen werden, mit Speise und Trank versorgt werden, mit Unterkommen und Kleidung. Es ziemt sich, diese Dinge in gutem, reinlichem und ehrlichem Zustande zu halten, damit der Kranken großer Schweiß, Ausschlag, Pein und Betrübniß infolge dieser Reinlichkeit um so erträglicher werden. — Je nachdem ein jeglicher es bedarf, soll er erhalten Arznei, Brod und fromme Aufwärter, welche gut gesinnt, nicht stumm und abstoßend sind, damit die kranken Leute nicht noch zur Ungeduld

---

[1] Ego N. offero & trado meipsum Deo & Beatae Mariae & sancto Spiritui & dominis nostris infirmis, ut omnibus diebus vitae meae sim servus illorum. *Holstenius*, Codex regularum monasticarum et canonicarum medii aevi (Editio *Augustae Vindelic.*) V, 504 sq.

[2] *Engelstoft* l. c. S. 45. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 48. Christian II. nennt in seinem bürgerlichen Gesetze (*Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 115) die Brüder der Heiliggeisthäuser „Brüder von St. Augustini Orden". *Paulus Heliae* l. c. (Ausgabe von Secher) I, 153.

gereizt werden, da sie ohnehin schon infolge der Beschwerden der Krankheit ungeduldig genug sind. Darum soll ihre Plage nicht vermehrt, sondern eher vermindert werden. Denjenigen liegen und hinfaulen zu lassen, welcher mit einem Trunke, mit Salbe oder Pflaster geheilt werden kann, das würde arge Hartherzigkeit verrathen. Darum bezeigt sich der in Wahrheit als ein christlicher Bruder gegen einen andern, welcher nicht bloß dessen Hunger stillt oder dessen Blöße deckt, sondern auch dessen Wunden verbindet, der ihn salben und verpflegen läßt, baden und waschen, wie Christus vom Samaritan sagt bei Lucas. . . Darum muß der Spitalvorsteher auf nichts anderes bedacht sein als auf das Beste der Kranken. Er muß es verstehen, die zu trösten, welche betrübt sind, zu weinen mit den Weinenden, zu trauern mit den Trauernden, und in jeglicher Weise sich der Stimmung des Kranken anzupassen. Er muß nur auf sie verwenden, was ein gutes Glück im Hinblick auf sie ihm zukommen läßt." [1]

Weil Private, Klöster und Städte in Gründung von Wohlthätigkeitsanstalten miteinander wetteiferten, war die Zahl derselben kaum berechenbar. Selbst unbedeutende Orte hatten ihr Spital, die größern Städte oft eine Reihe mehr oder weniger bedeutender. Für Dänemark kann Allen schreiben: „Rings im ganzen Lande befand sich eine Menge von Stiftungen zu Wohlthätigkeitszwecken, so daß man nicht leicht verlegen ward, die wirklich Nothdürftigen zu versorgen." In Schweden war kirchlicherseits angeordnet, daß jede Pfarre ein Haus bauen sollte, welches neben verwandten Zwecken auch der Aufnahme von Kranken und Hilfsbedürftigen aller Art dienen sollte. Wo die Mittel nicht reichten, um ein eigenes Spital zu gründen, stifteten die Communen wenigstens Betten für die Kranken der Gemeinde im nächstgelegenen Spitale[2].

6. Eine wichtige Ergänzung der Hospitäler waren die Elendgilden. Man nannte sie so, weil sie allen in diesem „elenden" Leben Bedrängten zu helfen suchten. So sagt die Stiftungsurkunde der Elendgilde Unserer Lieben Frau in Odense: „Unde schal heten dat elende lach (Gilde), wente wy wol seggen mogen, dat wy in dut elende gesettet synt. Also dat neyn man mach spreken: vrunth kum unde loze my van der wald des dodes." [3]

---

[1] *Paulus Heliae* l. c. (Ausgabe von Secher) I, 159 f. Wir gehen hier nicht auf die Mißbräuche ein, welche beim Sammeln von Almosen für Spitäler vorgekommen sind. Ueber „Ablaßkrämer" ist so viel geschrieben, daß wesentlich Neues kaum beizubringen ist. Einestheils können doch vereinzelte Betrügereien oder Uebertreibungen nur Privatpersonen, nicht der Kirche zur Last fallen, die in ihren Concilien stets gegen Ausschreitungen Verwahrung einlegte. Andererseits sind im Mittelalter zweifelsohne nicht so viele Betrügereien und Uebervortheilungen zu finden als heute.

[2] Ratzinger a. a. O. S. 349. Maurer, Städteverfassung III, 51 f. *Olaus Magn.* l. c. lib. 16, cap. 11. *Allen* l. c. IV, 1, 239.

[3] *Engelstoft* l. c. S. 61. Aktstykker (Fyens) I, 31.

Die Elendgilden waren deutschen Ursprunges und auch in Dänemark wahrscheinlich zuerst von Deutschen angefangen worden.

„Sie sorgten für das Seelenheil ihrer verstorbenen Mitglieder durch Anordnung von Seelenmessen, unterstützten Arme bei Begräbnissen, lagen der Armen- und Krankenpflege ob und nahmen sich der Fremden und Heimatlosen, der sogen. ‚Elenden', an. Die Kalande (Elendsgilden) zerfielen in den sogen. großen und kleinen Kaland, von denen der erste besonders für die Todten, der zweite für die Lebenden sorgte. . . An dem Kalande konnte sich jeder betheiligen, Geistliche und Laien, Reiche und Arme, Verheiratete und Ledige, Junge und Alte. Auch die Fürsten waren Mitglieder." . . Diese Gilden waren „sehr reich an Häusern, Aeckern, Gärten, Wiesen und Gerechtigkeiten aller Art. Sie waren aber auch in den Zeiten des Mittelalters, besonders zu den Zeiten der großen Pesten, wie 1348, als der Schwarze Tod Europa verheerte, von dem größten Segen und überhaupt eine der trefflichsten Einrichtungen. An der Spitze des Vereins stand ein Decan, ihm zur Seite Kämmerer und Schaffner (Procuratoren, Dispensatoren), welche die Gaben vertheilten. . . Diese Vereine waren fast im ganzen Lande (Mecklenburg) verbreitet und hatten besonders in den Städten ihren Mittelpunkt. Es gab Kalande zu Friedland, Sternberg, Wismar, im Lande Bresen, zu Schwerin, Güstrow, Rostock, Wittenburg, Röbel und Lützow." [1]

In Odense wurden vier biedere Männer aus der Bruderschaft als Vorstand gewählt, denen als erste Pflicht auferlegt wurde, für die genaue Abhaltung des festgesetzten Gottesdienstes zu sorgen. Sie sollten darum einen Vicar annehmen. In der Montagsmesse sollten die Beiträge gesammelt werden. Wenn in der Stadt ein elender Mann oder eine elende Frau die Hilfe der Bruderschaft bedürften, so sollten die Obmänner für Pflege sorgen und bei der nächsten Zusammenkunft Rechenschaft über ihr Thun ablegen. Verwandte Bestrebungen hatten andere Gilden, von denen im nächsten Kapitel zu handeln sein wird.

7. Wie die auf den übernatürlichen Anschauungen der Offenbarung ruhenden Grundsätze bei Gründung und Verwaltung der Spitäler maßgebend waren, so bestimmten sie auch das Urtheil über die Bettler. In gläubigen Zeiten erbaten die Armen Almosen um der Liebe Gottes willen. Christiern Pedersen verlangte von seinen Zuhörern und Lesern, Gott zuliebe es ihnen zu gewähren; denn „kein Name ist kräftiger, zur Barmherzigkeit zu bewegen". „Auch die härtesten Herzen der Welt müssen ja ohne alle andern Gründe erweicht werden durch diesen heiligen Namen." [2] Eine würdige Sonntagsfeier konnte man sich nicht ohne

---

[1] Pentz bei V. Lesker, Aus Mecklenburgs Vergangenheit S. 21 f. Ueber die Elendenherbergen zur Aufnahme von Pilgern: Kriegk a. a. O. S. 153 ff.

[2] *Christiern Pedersens* Danske Skrifter I, 246. *Paulus Heliae* (Ausgabe von Secher) S. 162. Für Norwegen vgl. *Bang,* Den norske Kirke under Katholicismen S. 280 f.

Almosenspenden denken. Sie gehörten auch zur würdigen Vorbereitung auf den Empfang der Sacramente. Selbst unwürdige Bettler und Betrüger wußten im Geiste ihrer Zeit keine wirksamern Beweggründe geltend zu machen als religiöse. Almosen nehmen im Falle der Noth galt nicht als Schande, und Almosen geben im Falle des Vermögens einfach als Christenpflicht. Selbst Kaiser Maximilian I., überzeugt von der Gerechtigkeit seiner Sache und unvermögend, die nothwendigen Mittel zum Feldzuge gegen die Türken zu gewinnen, nahm 1495 keinen Anstand, den „gemeinen Pfennig" als ein „Almosen" zu verlangen. Nicht die kaiserlichen oder landesfürstlichen Beamten sollten ihn einfordern, sondern die Pfarrer. Ebendarum hatten die Pfarrer die Reichern zu ermahnen, „um Gottes willen" mehr zu geben [1]. Das Betteln aus Demuth oder zum Zwecke der Verdemüthigung war nicht ungewöhnlich. Auch der Vermögende konnte auf Wallfahrten und bei andern Gelegenheiten um Almosen bitten. Es ist vorgekommen, daß einem Ritter Wallfahrten als Buße auferlegt wurden mit dem Verbote, um Almosen zu bitten, aber mit der Erlaubniß, dargebotene Almosen entgegenzunehmen [2]. Das „Licht der Seele" warnt dagegen, ohne wichtigen Grund bei Wallfahrten um Almosen zu bitten, ohne derselben bedürftig zu sein [3].

Erzherzog Philipp der Schöne handelte der herrschenden Anschauung gemäß, als er 1504 Erasmus eine kleine Summe schenkte: pour Dieu et en aumosne [4]. Studirende durften ohne Scheu um Unterstützung bitten, auch wenn sie keiner armen Familie entstammten.

Feindseligkeit gegen die Kirche gab hie und da Anlaß, den Bettelmönchen das Terminiren zu untersagen. Waren sie doch durch ihre Satzungen auf die Almosen angewiesen für den eigenen Unterhalt, die Besorgung ihrer Spitäler und die Unterstützung der Armen. Wenn solche Verbote bezweckten, das Betteln, wo nöthig, im Einvernehmen mit der kirchlichen Obrigkeit zu regeln, so kann dies den städtischen Verwaltungen nicht zum Vorwurf gereichen. Freilich waren solche Verbote meist fast wirkungslos, theils, weil den communalen Verwaltungen zur Durchführung derselben das Vermögen abging (ihr Polizeiwesen war zu wenig

[1] Janssen a. a. O. I, 4. Buch, 3. Abschnitt (Reichstag zu Worms 1495).

[2] Ratzinger a. a. O. S. 392 f. 399. Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII, 544. *Kinch*, Ribe By S. 401.

[3] Es fragt beim 4. Gebot: „Hefstu dy to den hilligen steden gelouet mit der luden almisse? Geffcken, Bilderkatechismus, Beilagen, Sp. 134.

[4] Janssen a. a. O. II (16. Aufl.), 10, Anm. 1.

entwickelt), theils, weil sie zu sehr den Anschauungen des Mittelalters widerstrebten[1].

Dänemark hatte schon im Mittelalter Bettelverbote[2]. Aber das Volk wollte es sich nicht nehmen lassen, das „Gottesalmosen" nach eigenem Befinden auszutheilen. Es dachte, was späterhin Paulus Heliä aussprach:

„Wie meinen doch einige, daß keiner unsere Hilfe genießen soll, wenn er nicht gut und heilig ist! Sollen wir keinem helfen, wenn er nicht gut und heilig ist, so bin ich bange, wir werden lange suchen müssen und doch keinen finden. Darum sollen wir nicht auf die Güte und das Verdienst der Menschen achten, sondern auf Gottes Gebot und Willen. Seine Güte soll uns rühren und über die Schwäche der Menschen hinweghelfen. Dem Beispiele dessen sollen wir folgen, welcher seinen Himmel aufthut und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse. Wir sollen bei Armen nicht darauf achten, daß sie Sünder, sondern daß sie Menschen sind und mit uns einen und denselben Schöpfer und Vater haben." [3]

Auch Christian II. wollte das Betteln bedeutend einschränken; doch gestattete er das Sammeln von Almosen „den schwarzen Brüdern von S. Dominici Orden, den grauen Brüdern von S. Francisci Orden, den Karmelitern vom Orden Unserer Lieben Frau, den Heiliggeisthaus-Brüdern vom S. Augustini Orden". Als unter Christian III. der Protestantismus zur Herrschaft gelangte, ging man weiter, erregte aber große Erbitterung[4].

8. Eigenthümlich waren die Bewilligungen von Holz, worüber in der dänischen Gesetzgebung besondere Verfügungen getroffen waren. Das allzu reichliche Maß derselben soll einer der Gründe sein, warum das Land heute fast entforstet ist. Einige Gemeinden ließen den Kindbetterinnen

---

[1] Maurer, Städteverfassung III, 5 f. Ratzinger a. a. O. S. 397. In neuerer Zeit ist viel darüber gestritten worden, ob die mittelalterliche freiwillige Armenpflege oder die moderne mit Steuerzwang für die Wohlhabenden den Vorzug verdiene, oder ob die Vereinigung beider anzustreben sei. Der Vorwurf gegen die mittelalterliche Armenpflege, sie habe vermöge ihrer „principiellen Kritiklosigkeit" auch Unwürdigen Unterstützung zukommen lassen, wird von Ehrle beleuchtet in „Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege", Ergänzungsheft Nr. 17 zu den Stimmen aus Maria-Laach S. 1 f. 26.

[2] *Allen* l. c. IV, 1, 240. Ueber die wohlgeordnete Armenpflege auf Island, wo kirchliche und weltliche Obrigkeit hierin Hand in Hand ging, vgl. Dahlmann, Geschichte Dänemarks II, 271 ff. 276 ff.

[3] *Paulus Heliae* l. c. (Ausgabe von Secher) I, 158. Diese Grundsätze hat schon der hl. Chrysostomus öfter in seinen Homilien vertreten.

[4] *Allen* l. c. III, 2, 36 f. Weil unter Christian III. fast keiner mehr seine Söhne studiren lassen wollte, wurde das Betteln der Scholaren wieder gestattet. *Palladius,* Visitatzbog S. 113. *Kolderup-Rosenvinge,* Gamle danske Love S. 55 f. 104. 115 f. 281 f. *H. Rördam,* Danske Kirkelove 1536—1683 I, 554 f.

eine Holzspende zukommen, welche bei der Geburt eines Knaben doppelt so groß war als bei der eines Mädchens. Brautleute erhielten zur Hochzeit Brautholz. In einem Theile des Kantons Zürich wurde bei Sterbefällen Holz gespendet als Beihilfe für die Kosten der Leichenwache und des Gebetes bei der Leiche[1].

In vielen Städten fanden sich „Gotteshäuser“, welche armen Familien ohne Miethe oder für einen geringen Preis überlassen wurden. Die großartigste Stiftung dieser Art war wohl diejenige der Familie Fugger in Augsburg. Paulus Heliä schreibt über solche „Seelenhäuser“ — so nannte man sie in Dänemark —: „Wer ein Haus baut für arme Leute, welche keine Wohnung haben und keine Miethe bezahlen können und doch der Besteuerung und anderer Belastung unterliegen, der baut auch ein merkliches Hospital.“[2]

Eine der vortrefflichen Maßregeln, wodurch manche mit dem Betteln verbundene Mißstände eingeschränkt wurden, war in vielen Städten die Errichtung von Armenkassen.

Schon früh hatten der Bischof und die vornehmen Laien von London bestimmt, es solle eine Kasse errichtet werden, woraus allen, die bestohlen worden waren, Ersatz zu leisten sei, um sie vor Verarmung zu bewahren. Wenn in der von ihnen gestifteten Gilde einer starb, mußte jeder Genosse für dessen Seele ein gesäuertes Brod an die Armen geben und 50 Psalmen singen oder singen lassen. In Berwick am Tweed hatte der Mayor mit andern guten Männern in der Kirche des hl. Nikolaus eine Bestimmung vereinbart, welche den Bürgern die Pflicht auflegte, durch Alter oder Krankheit verarmte Mitbürger zu unterstützen, die Kosten ihres Leichenbegängnisses zu bestreiten und für ihre Töchter durch Verheiratung oder Unterbringung im Kloster zu sorgen[3].

Im Jahre 1256 beschloß ein rheinischer Städtetag in Würzburg: „Wir verordnen und geloben, strenge zu beobachten, daß wie in Westfalen und den niederdeutschen Städten, so auch im Oberlande zur Ehre und zum Lobe des allmächtigen Gottes, welcher der Urheber des Friedens ist und allein allen Dingen Kraft und Gedeihen verleiht, jeder Einwohner einer Bundesstadt, welcher wenigstens 5 Mark besitzt, alljährlich an einem bestimmten Sonntage einen Pfennig dieser Münze entrichten soll; welches Almosen von den vier Geschwornen bis zum Gründonnerstage einzusammeln ist. Diese vier sollen hierauf am Karfreitage, nach dem Rathe guter und tüchtiger Männer einer jeden Stadt, jenes Almosen nach ihrem besten Ermessen an die Armen vertheilen, weil wir billig nach Maßgabe unseres Vermögens Gott ehren müssen, welcher der Beschützer aller derer ist, die auf ihn hoffen, und von welchem alle Güter kommen: damit durch seine sich vervielfältigende Barmherzigkeit dieses mit seiner Gnade begonnene Friedens-

---

[1] Maurer, Städteverfassung III, 50; Dorfverfassung I, 230 f.

[2] Ratzinger a. a. O. S. 352. *O. Nielsen* l. c. S. 198. *Paulus Heliae* l. c. (Ausgabe von Secher) S. 164. Ny kirkehistoriske Samlinger II, 791 f.

[3] Hegel a. a. O. I, 27. 98.

werk gut und fest bestehe und sich erhalte, und damit wir vermittelst seiner Huld durch die zeitlichen Güter so wandeln, daß wir die ewigen nicht verlieren." [1]

In Malmö hatten 1529 drei Bürger aus dem Ertrage solcher für die Armen veranstalteten Sammlungen die Aerzte und Bartscherer der Armen zu bezahlen, das Erübrigte aber an Nothdürftige zu vertheilen. Wohl dieselben Männer gingen an den Sonntagen dort mit dem Armenteller herum. Christian II. verbot, in Zukunft mit einem andern Teller rundzugehen als demjenigen, auf dem die Kirchenvorsteher Gaben für die Pfarrkirche sammelten [2]. Nach Palladius sollte jedoch jeder der „zwei Männer, welche erwählt sind zu Vorstehern für die armen Leute", alle Sonntage Sammlungen veranstalten und einen Schlüssel zum Armenopferstock haben. Unterstützung sollten erhalten: 1. die armen Kranken im Spital zu Kopenhagen und anderswo in Seeland; 2. die armen Scholaren, denen erlaubt sei, „vor euch zu singen, um Eier, Papier, Schuhe, Bücher u. dgl." zu erhalten; 3. die Obdachlosen; 4. der Pfarrer und Küster; 5. die Hausarmen. — Nach seinen Ausführungen war zu seiner Zeit, wohl sicher auch vorher, an den Kirchenthüren ein Opferstock für die Armen so aufgestellt, daß man nicht daran vorbei konnte, ohne ihn zu sehen, ja dawider zu stoßen; in der Kirche stand eine Kornkiste [3]. Wenn die Zuhörer daheim ihre eigene Kiste gefüllt hätten, sollten sie eine Handvoll Korn im Aermel oder in der Schürze zur Kirche mitbringen. Auch nachdem der Bauer in der Stadt seine Ware verkauft habe, solle er am Sonntage nicht mit leerer Hand vor Gottes Angesicht erscheinen. Wenn der Spitalbote im Dorfe erscheine, möge man ihm nicht bloß Speise, Geld und Korn reichen, sondern auch ein altes Betttuch, Handtuch, Halstuch u. s. w. „Und ihr, ehrsame Weiber, wenn ein Gast matt und müde in euer Haus kommt, so hängt einen Kessel Wasser übers Feuer, und wollt ihr selbst es nicht thun, dann laßt eure Magd ihm die Füße waschen, . . wie der Herr die Füße der Apostel wusch; denn so spricht St. Paul in seinem Sendschreiben an Timotheum, die Frau könne erwarten, daß auch ihr aus dem Armen-Opferstock geholfen werde, wenn sie in Armut geräth. Was für eine Frau? Quae sanctorum pedes lavit, die, welche ihren Gästen die Füße wusch. . . So ein armer, matter und müder Mensch, der seine sechs bis sieben Meilen den Tag gegangen ist, will bei dir ebenso gerne etwas warmes Wasser haben wie Speise und Trank. Das sind keine Mönchswerke, sondern echte und rechte christliche Werke, welche die Heilige

[1] Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter S. 162. Ratzinger a. a. O. S. 352 f. Häser, Geschichte der christlichen Krankenpflege S. 74. In Belgien wurden die Armenpfleger aus der Zahl der angesehensten Laien gewählt und mit religiöser Feierlichkeit in ihr Amt eingeführt. Sie hatten großen Einfluß und übten alle Arten der christlichen Wohlthätigkeit. Zu ihrem Amte gehörte besonders die Besorgung der Heiliggeisttafeln oder Armentische, woran Bedürftige gegen geringfügigen Entgelt sich eine Mahlzeit verschaffen konnten. Alberdingk Thijm a. a. O. S. 48 f. 93 f.

[2] *O. Nielsen* l. c. S. 198. *Kolderup-Rosenvinge* l. c. S. 116.

[3] Visitatzbog S. 55. 112 f. Vgl. im Anfange dieses Kapitels S. 103 über Opfergaben. Nach *O. Nielsen* l. c. S. 184 f. und Maurer, Städteverfassung III, 11 standen in Kopenhagen und Lübeck Opferstöcke zum Besten der Spitäler und Armen auf den öffentlichen Plätzen. Wenn in Braunschweig ein Fremder starb, wurde seine Hinterlassenschaft ein Jahr hindurch aufbewahrt. Meldete sich keiner, so erhielten das St. Katharinenkloster ein Drittel, die Armen der Stadt zwei Drittel derselben. Hegel a. a. O. II, 416.

Schrift lobt und preist." — „Und wenn ihr daheim sitzet in eurem Hause, an eurem Tisch, und habt einen recht warmen Ofen für euch, dann gewöhnt euch daran, neben eurer großen Schüssel auch eine kleine zu haben, und schöpft einen warmen Löffel auch da hinein und ein Stück Brod oder etwas Fisch oder was Gott euch sonst beschert hat. Laß deinen Knecht oder deine Magd damit hinüber auf die andere Seite der Straße laufen, wo du weißt, daß Arme sind! Wähle dir einen Lazarus aus, für den du etwas Gutes finden kannst, wenn du brauest, bäckst oder essen willst, was dann später zum Entgelt dich in den Himmel bringen kann."

Dergestalt war die Armen- und Krankenpflege geartet, welche im Boden der Religion ihre Wurzel hatte. Alle Guten liebten die Armen und Leidenden mit aufrichtiger Liebe, weil sie in ihnen Christus den Herrn und ihre eigenen Brüder sahen, weil sie fest glaubten, daß die im Zustande der Gnade verrichteten guten Werke für den Himmel verdienstlich seien. Darum waren sie mit Paulus Heliä der Meinung, daß der arme Mann „eine starke und zuverlässige Truhe" sei, „geeignet, Gold und Silber zu bergen für die Ewigkeit". Auch für dieses Leben erwarteten sie von den im Namen Gottes gespendeten Wohlthaten irdischen Segen. Ein weitverbreitetes Wort sagte dagegen: „Was Christus nicht erhält, wird der Fiscus an sich nehmen." [1]

Viertes Kapitel.

Vereinswesen.

1. Der religiöse Sinn des Volkes tritt besonders bei den Vereinen hervor [2]. Die Gilden im engern Sinne bezweckten vorzüglich die Wahrung des Handels und Verkehrs; den Zünften waren die Interessen des Handwerks die Hauptsache, den Bruderschaften Pflege des religiösen Lebens. Der religiöse Geist aller dieser Genossenschaften wird allgemein zugegeben. So schreibt Allen: „Die Gilden sowohl der einen wie der andern Art hatten ein stark religiöses Gepräge." Friedrich Nielsen fügt bei:

---

[1] *Paulus Heliae* l. c. (Ausgabe von Secher) S. 22 f. 224. *Rolewinck*, De regimine rusticorum cap. 6, pag. 73.

[2] „In England, Niedersachsen und bei uns im Norden wurden die fraternitates, sodalitates, fratriae etc. zusammengefaßt unter dem allgemeinen Namen Gilden." *Ancher*, Om de gamle danske Gilder (Kjöbenhavn 1781) S. 5.

„Wenn die Brüder zusammenkamen, begann die Versammlung mit Gottesdienst. Bildeten Handwerker eine Zunft, so wurde auch für das geistliche Leben der Genossen gesorgt. Jede Zunft hatte fromme Gebräuche, die genau einzuhalten waren.“ Auch Ancher sagt in seinem bereits im vorigen Jahrhundert geschriebenen Werke über die ältern dänischen Gilden: „Will man diese frommen Gesellschaften, wie die Billigkeit es erheischt, beurtheilen nach ihrem Zweck sowie nach der Art und Weise ihrer Stiftung, so kann man sie für nichts anderes halten als für christliche und gute Genossenschaften, welche die Beförderung der Frömmigkeit und Liebe zum Zwecke hatten.“ „In weitem Umfange“, sagt Engelstoft, „griff die Kirche bildend ein durch die Gilden, welche allenthalben in den Städten errichtet wurden unter dem Schutze des einen oder andern Heiligen und mit religiösem Gepräge. Sie bezeichnen den Umschlag im Zeitgeiste, welchen das Christenthum bewirkte.“ Nach Wilda waren „Grundzüge dieser Gilden Uebungen aller Pflichten der Frömmigkeit nach den Ansichten der damaligen Zeit und gegenseitige Unterstützung und Förderung derselben“ [1].

Derselbe Wilda bezeichnete diese Gilden als „eine Stütze des Katholicismus“. Terpager, dem bei der ersten Abfassung seines Werkes noch manche heute vernichtete Quellen zu Gebote standen, bestätigt dies und gesteht ein: „Bei uns haben die Gilden nicht sowohl aus besagten Gründen (angeblichen Ausschreitungen bei Trinkgelagen) aufgehört, als vielmehr wegen des eingetretenen Wechsels der Religion; denn als die päpstlichen Dogmen, Anniversarien und anderes eius farinae in unsern Kirchen ausgerottet wurden, stellte man auch die Gilden, in welchen Messen und anderer Gottesdienst der Römlinge gepflegt wurden, auf Geheiß der Obern ab, damit in ihnen nicht geschehe, was in den Kirchen zu thun verboten war.“ Klar ist der Charakter der Gilden durch ältere Zeugen festgestellt. So nennt im 15. Jahrhundert Johannes de Indagine in einem eigenen Tractat über die Kalande oder Gilden dieselben „religiöse Gesellschaften, in denen man zusammenkommt, um sich wechselseitig seine Güter mitzutheilen und um den Seelen der Abgestorbenen zu

---

[1] *Allen* l. c. IV, 1, 121. *F. Nielsen*, Ledetraad i Kirkens Historie I, 102. *Ancher* l. c. S. 8. S. 91 berichtet er: Die protestantischen Theologen von Leyden seien befragt worden, ob man sich mit gutem Gewissen in den Bruderschaften unter Eid verpflichten könne, die Jungfrau Maria zu ehren, Messen zu halten und für die Todten zu beten. Man habe ja keine andere Antwort erwarten können, als ein „Nein“. Die Anfrage gibt übrigens nicht bloß Aufschluß über den religiösen Charakter der Gilden, sie beweist auch, daß entweder die Fragesteller selbst oder aber andere, denen sie entgegentreten wollten, nach der Glaubensspaltung den Gilden in ihrer alten, christlichen Form noch treue Anhänglichkeit bewahrt hatten. *Engelstoft*, Odense By (1. Aufl.) S. 58 f. Wilda, Das Gildenwesen im Mittelalter (Halle 1831) S. 36 f. 54 f. Wilda hat vorzugsweise dänische Gilden berücksichtigt. Sein Buch ist die gekrönte Lösung einer von der Königlichen dänischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Kopenhagen gestellten Preisaufgabe.

Hilfe zu kommen"[1]. Den Geist der Gilden aber schildert treuherzig „Eyn cristlich Ermanung":

„Darumb vor allen dingen thun sich die bünde und brüderschaften in der arbeit zusammen, das ir ganz leben in christenlicher zucht und lib geordnet sy und die arbeit selber geweyhet werde. Denn wenn wir arbeiten alle nach gottes gebot, so arbeiten wir nit allein umb des gewinstes willen, denn das ist kein segen und bringt schaden der seele. Der mensch soll arbeiten umb der rechten ehre gottes willen, der es gebotten, und umb den segen des fleißes zu haben, der in der seele liegt. Auch umb zu haben, was uns und den unsern zum leben not, und auch wol was zu cristenlicher freude gereicht; nit minder aber auch, umb den armen und kranken mitteilen zu können von den früchten unserer arbeit. Darumb sind bünde und einungen der handwerksgenossen gut, wie sie darnach trachten sollen. Und wer nit darnach trachtet, und nur suchet gelt und reichtumb zu scharren mit sin arbeit, der handelt schlecht und sin arbeit ist wucher; wie denn der hl. Augustinus sagt: ‚Du solt nit wuchern mit diner hende werck, denn die seel get daby verloren', und ebenso: ‚Man sol die wucherer nit lyden, sondern die geselschaft sol sie ußstoßen als faule und schedliche glider.' Bedencke darum wol, liber cristenmensche, wenn du arbeitest, worumb es geschieht, ob du got im auge hast und nit din gewinnst allein, und auch sorgest für die brüder in diner brüderschaft, für alles was sie angeet im leben, und ebenso im tod."

2. Jede Gilde nannte sich nach einem Heiligen oder nach einem Geheimniß des Glaubens und sah diese Benennung keineswegs als etwas nur Aeußerliches an. Schließen doch die Statuten der in Aalborg für dänische und deutsche Kaufleute gestifteten Frohnleichnamsgilde mit den Worten: „Denn die vorgenannte Gilde und einträchtige Genossenschaft ist darum zumeist aufgekommen und angefangen worden, damit der Dienst des würdigen Leibes Gottes mit der liebevollen Hilfe Gottes in der heiligen Kirche um so mehr erhöht und verbessert werde, allen Brüdern und Schwestern, die in der Gilde sind, zur Seligkeit, wie gleich anfangs in der Skra gesagt wurde."[2]

Mit Vorliebe wählte man einen Heiligen zum „Schutzpatron, der nach der Geschichte oder Legende einst desselben Gewerkes gewesen, und beging seinen Festtag durch Kirchgang und feierliche Umzüge". „Den Schutzheiligen zu Ehren wurden Altäre in den Kirchen errichtet, Lichter brennend erhalten u. dgl. An den Festtagen ihres Schutzheiligen hielten die Brüder eine ihrer Zusammenkünfte. In den Statuten der Stockholmer Goldschmiede war ausdrücklich angeordnet, am Tage des hl. Eligius (Loyes) hätten alle zu feiern[3]. Wie man feierte zu Ehren der Heiligen, so forderten auch die

[1] *Terpager*, Ripae Cimbricae (Flensburgi 1736) p. 454 sq. Vgl. *Palladius*, Visitatzbog S. 35 f. *Ancher* l. c. S. 9.

[2] Dansk Magazin, 3. Raekke (3. Folge) I, 109 f.

[3] Von Umzügen reden z. B. die Statuten der Schuhmacher und Gerber von

Statuten und die für die Zünfte bestimmten Schriften alle Brüder auf, im selbigen Geiste zu arbeiten wie ihre heiligen Patrone, und ein Leben zu führen, welches ihrer Schutzpatrone würdig sei. Die Statuten der Schuhmachergesellen von Slagelse sagen: „Sie und alle noch kommenden Brüder sollen die ihnen gegebenen Vorschriften auch wirklich halten, und zwar zur Ehre Gottes und Mariä." „Daran, dass auch die heiligen gearbeitet," mahnte das „Wyhegertlin" (Bl. 9), „sol der cristenmensch ein bispil nemen, wie erlich die arbeit, und wie man durch arbeit die ere gottes meren und gutes schaffen und sich selber durch gottes barmherzigkeit den himmel verdienen kann."

Dem entsprechend sah man auf den Zunftbildern die Patrone das Gewerbe der Zunft üben oder auch dessen Werkzeuge in ihrer Hand tragen. So zeigt das eine Zunftbild der Stockholmer Goldschmiede den hl. Eligius im Bischofsgewande, in der rechten Hand einen Hammer, in der linken einen von ihm verfertigten Kelch haltend. Auf den Siegeln norddeutscher Goldschmiede sieht man oft den hl. Bernward von Hildesheim kirchliche Gefäße herstellen. Auf dem Bilde der Stockholmer Lastträger tragen zwei Männer eine Tonne, hinter ihnen aber steht der leidende Erlöser und erhebt segnend die Rechte über sie. Das Amtswappen der Fleischer enthält ein Lamm Gottes mit der Siegesfahne. Solche Heiligenbilder waren „an allen passenden Orten und Stellen angebracht: in den Gildenstuben, auf den Altären der Gilden, auf ihren Fahnen und draußen an den Gildenhäusern" [1].

3. Die Statuten sind überreich an Bestimmungen, wodurch Religiosität, Frömmigkeit und Tugend in den Mitgliedern gefördert werden sollten.

So heißt es in den Satzungen einer altnorwegischen, zur Ehre Gottes, Mariä und des hl. Olaf gestifteten Gilde: „Nun sollen wir zur Barmherzigkeit Christi flehen und zur Kirche gehen. Wer nicht zum Frühsang kommt, zahle 3 Pfennige; ebenso bezahle, wer die Messe versäumt, 3 Pfennige; wer den Abendsang, 3 Pfennige." Die für die südliche Harde von Saaland gestiftete Frohnleichnamsgilde setzte vier Zeiten im Jahre fest für feierlichen Gottesdienst und gemeinschaftliches Mahl. Drei Hochämter wurden dabei gesungen: für die Verstorbenen, zur Ehre der Mutter Gottes und vom heiligsten Altarssacrament. Da die Gilde,

---

Slagelse in Dänemark (*Nyerup*, Tilstanden I, 259) und die Protokolle der Frohnleichnamsgilde von Aalborg. Wilda a. a. O. S. 47. *G. E. Klemming*, Skrå-Ordningar, samlade af Klemming S. 150, Art. 20.

[1] *G. E. Klemming* l. c. S. 140. 184. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters S. 61—65. Graën im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1891, S. 43 f.

wenigstens bei ihrer Gründung (1388), manche Priester unter ihren Mitgliedern zählte, wurde verlangt, ein jeder von ihnen solle am Festtage celebriren, während die Laien der Messe beiwohnten[1]. Noch beim Ausgange des Mittelalters beschloß die Kaufmannsgilde von Heresford in England, jedes Mitglied habe für jedes Versäumniß von Procession, Predigt oder Hochamt 4 Pfennige Strafe zu zahlen[2].

Wenn in Aalborg ein Schuhmachergeselle Meister werden wollte, hatte er unter anderem vier Mark zu geben, damit am Tage seines Eintrittes als Meister für ihn Messe und sonstiger Gottesdienst gehalten werde. Ebensoviel mußte am Tage des Eintrittes in die Schuhmacherzunft von Odense gezahlt werden für die Armen oder zur Abhaltung von Gottesdienst. Wer in Slagelse der Bäckerzunft beitreten wollte, hatte 2 Schillinge Grot zu erlegen, damit Messe für ihn gelesen und der Segen des Himmels erfleht werde. Ebendaselbst gab die Zunft der Gerber dem Propste jährlich 8 Grot für die Erlaubniß, kleine, in Gerbereien jeden Tag vorzunehmende Arbeiten auch an Festtagen verrichten zu dürfen. Die St. Gertrudsgilde in Ripen hatte bestimmt, von ihren Sammlungen das erste Drittel den Franziskanern, das zweite den Dominikanern, das dritte den Weltpriestern und Armen der Gegend zukommen zu lassen. Wer bei den Fischern Stockholms in der Nacht zum Sonntag nach Sonnenuntergang noch Bier feilbot, hatte dasselbe verwirkt und 3 Mark zu zahlen. Wer zur Meßzeit an Sonntagen fischte oder Netze ausstellte, hatte, wenn es von zwei Zeugen bemerkt worden war, 40 Mark zu zahlen, auch Fische und Netz verwirkt. Wer Samstags abends vor Sonnenuntergang noch nicht in den Hafen eingelaufen war, falls Sturm ihn nicht hinderte, hatte seine Netze verwirkt mit allen gefangenen Fischen[3].

4. So häufig ließen manche Gilden eigenen Gottesdienst für ihre lebenden und abgeschiedenen Mitglieder halten, daß viele derselben einen Priester anstellten und eine eigene Kapelle oder wenigstens einen eigenen Altar erbauten.

In Odense hielt die Dreifaltigkeitsgilde der Kaufleute sich einen eigenen Kaplan, ebenso die Elendgilde[4]. Mehrere Gildenpriester werden in den Verhandlungsprotokollen der Frohnleichnamsgilde von Aalborg namhaft gemacht. Als z. B. im Jahre 1455 der Franziskaner Sommer als Geistlicher und Bruder der genannten Gilde angenommen wurde, verpflichtete er sich, wöchentlich „eine ganze Messe" zu lesen für „die Brüder dieser Zunft, für die lebenden und abgestorbenen und für ihren Bestand", wohingegen er von allen Trinkgelagen frei sein sollte.

---

[1] *Thorkelin*, Diplomatarium Arna-Magnaeanum II, 268. *Pontoppidan*, Annales ecclesiae diplomatici, oder nach Ordnung der Jahre abgefassete und mit Urkunden belegte Kirchen-Historie des Reichs Dänemark (1744) II, 232.

[2] Histor.-polit. Blätter CVIII, 14.

[3] Dansk Magazin III, 232. Aktstykker til Oplysning om Danmarks indre Forhold i aeldre Tid. Samlede af Fyens Stifts literaire Selskab (Odense 1841) S. 49. *Nyerup*, Tilstanden I, 253 ff. *Terpager* l. c. p. 436. *G. E. Klemming* l. c. S. 304 ff., Nr. 41. 45. 53. Die Statuten der Fischer Stockholms waren zugleich hafenpolizeiliche Verordnungen und im Namen des Königs erlassen.

[4] (Fyens) Aktstykker til Oplysning om Danmarks indre Forhold i aeldre Tid. S. 32. 35.

Im Jahre 1458 versetzte ein Kaplan der Gilde ihren Kelch bei den Franziskanern als Pfand [1].

Jede Woche ließ die St. Gertrudsgilde in Ripen eine Messe lesen für die lebenden und abgestorbenen Mitglieder. Die Elend- oder Liebfrauengilde von Odense, die unter der beschränkten Zahl ihrer Mitglieder die königlichen Prinzen, Bischöfe, höhergestellte Geistliche und Adelige zählte, hatte in einer an die Nordseite der St. Albanikirche angebauten Kapelle einen „ewigen Meßdienst" eingerichtet. Die Rosenkranz-Bruderschaft (Mariae Psalters Broderskab) wohnte in derselben Kirche an ihrem Altare viermal im Jahre einem besonders feierlichen Seelenamt für alle Verstorbenen bei, viermal in der Woche aber einer Messe „mit vielem Chorgesang". Die Zunft der Stockholmer Lastträger hatte Beiträge festgesetzt, damit auch für die noch lebenden Brüder und Schwestern Messe gehalten werde. Die Goldschmiede Kopenhagens legten zu zwei Zeiten des Jahres, in der Fasten und bei der Michaelsmesse, Opfer in die St. Loyesbüchse (jeder Familienvater einen Schilling, jeder Gesell 6 Pfennige) für die Kosten des Gottesdienstes [2]. In Ripen hatten der Archidiaconus Klaus Christiernsen Frille und sein Bruder Ritter Frille für ewige Zeiten eine Kaplaneistelle für die Gilde der höhern Geistlichkeit gestiftet, deren Beneficiat wöchentlich vier Messen zu lesen hatte. Am höchsten Feste der Gilde, am Tage der heiligsten Dreifaltigkeit, aber sollte ein Canonicus predigen. Daß Gildengeistliche mit Vorliebe aus Familien genommen wurden, welche zur Gilde gehörten, kann nicht auffallen [3].

Die von den Gilden errichteten Kapellen wurden meistens an die Dome und andere größere Kirchen angebaut, so daß diese zuletzt mit einem Kranze solcher Kapellen umgeben waren.

Eine in Verbindung mit dem Dome stehende Kapelle hatte in Ripen die St. Katharinengilde. In Odense baute die Dreifaltigkeitsgilde der Kaufleute ihre Kapelle an die St. Albanikirche. Die Frohnleichnamsgilde in Aalborg hatte in der St. Ludolphikirche einen Frohnleichnamsaltar und einen St. Jörgensaltar. Am Altare der Schneiderzunft von Odense wurde die Hauptmesse für die Gilde am dritten Pfingsttage gelesen. Wilda führt nach Staphorst drei Hamburger Gilden

---

[1] Dansk Magazin, 3. Raekke I, 100. 122. — Ein Statut dieser Gilde bestimmte: Keiner, „wie mächtigen Staates oder wie arm er sein möchte", könne sich weigern, den Schenk abzugeben, wenn er gesetzlich dazu erwählt würde, mit Ausnahme „von Priestern, Rittern, Bürgermeistern, Rathsherren, des jedesmaligen Papageikönigs (Vogelkönigs), der Schöffen und des Schreibers".

[2] *Terpager* l. c. p. 437. *Engelstoft* l. c. S. 61 f. (Fyens) Aktstykker S. 31. 60. Biskop *Carl Rönnovs* Statuter for Jomfrue Marie Psalters Broderskab i Odense. *Klemming* l. c. S. 158. 202, Art. 50. Die Statuten setzen in Artikel 24 eine Buße fest für den, welcher versäumte, bei der Procession das Bild des Patrons zu tragen. Auch bei den Goldschmieden Stockholms war bestimmt, daß die beiden jüngsten Brüder mit ihren Gesellen am Frohnleichnamsfeste und an allen andern Processions- und Gangtagen, sowohl innerhalb der Stadt wie auf den Malm hinaus, die beiden Bilder tragen sollten, „die vor dem Altare des Amtes stehen", unter Strafe von einem halben Pfunde Wachs. Dansk Magazin III, 336.

[3] *Kinch*, Ribe By S. 330 ff. C. Wehrmann, Die ältern Lübeckischen Zunftrollen S. 155.

auf, welche sich um Kirchenbauten verdient machten. Die St. Gertrudsgilde von Odense hatte wenigstens eine, vielleicht zwei freistehende Kapellen mit eigenem Kirchhof [1].

„Den Steinmetzen, „den meistern und werklütten, die der allmechtige gott gnediglich begobt hat, mit ir kunst und arbeit gotteshüser und ander köstlich werk löbelich zu bauen", wurde ans Herz gelegt, sie möchten gar billig bedenken, daß „ein jeglich christenmensch schuldig sei, siner seelen heyl zu versehen". Wenn sie durch den Bau von Gotteshäusern „ir lybes narunge erlich verdienten", so möchte „ir hertz auch zu dankbarkeit von rechter christentlicher natur wegen billig bewegt werden, gottesdienst zu meren und doburch auch ir seelenheyl zu verdienen". Man versah sich von ihrer „christlichen Natur", daß sie nicht abgeneigt sein würden, auch einmal ohne Lohn an Kirchen zu bauen. So bauten in Köln die am Dom beschäftigten Zunftgenossen in ihren Freistunden die Minoritenkirche. In Xanten reichten die Steinmetzen oft mit einer Hand als Almosen, was sie mit der andern als Lohn empfangen hatten [2].

5. „Ueber den Tod hinaus" sollte „die Brüderlichkeit fortbauern, und wer den gestorbenen Bruder nit mit eren bestatten hilft und nit im gebete seines seelenheils gedenket, der ist brüchig seines worts, das er gegeben beim eintritt in die zunft und brüderschaft" [3].

Starb in Kopenhagen ein Mitglied des Goldschmiedeamtes, so mußten alle Brüder, Schwestern und Gesellen ihm zu seiner letzten Ruhestätte folgen. Wer dies ohne rechtmäßige Verhinderung unterließ, mußte für eine Mark Wachs zahlen. Das Begräbniß, die Vigilien und drei Messen wurden auf Kosten der Zunft gefeiert. Für alle armen Seelen ohne Unterschied wurden drei Messen mit Vigilien gehalten dreimal im Jahre: am Tag nach des Täufers Geburt, nach St. Andreas und am Tage, „auf den St. Loyestag fällt". Alle Brüder, Schwestern und Gesellen sollten bei dieser Veranlassung opfern unter Strafe von 3 Mark Wachs. Die Schuhmachergilde von Aalborg hatte festgesetzt: „Stirbt ein Bruder oder eine Schwester von der Gilde und es wird angesagt, so soll einen Grott als Brüche zahlen, wer nicht der Leiche zur Kirche folgt, und noch einen Grott, wer nicht die Leiche zum Grabe geleitet. Item wer nicht seinen Leichenantheil zahlt, bevor die Leiche bestattet wird. . . . Wer stirbt von dieser Gilde, soll XII Schilling als Seelengabe zahlen für Messen und Gottesdienst." [4] Wenn ein Bruder oder eine Schwester der Frohnleichnamsgilde auf Laaland starb, sollten alle Brüder und Schwestern bei der Leiche sich einfinden und Vesper und Vigil singen, unter Strafe eines guten Groschens. Auch wenn ein Mitglied in der Fremde aus dem Leben schied, wurden Messen und Vigilien gehalten. Alle Mitglieder hatten,

---

[1] *Kinch* l. c. S. 617. *Engelstoft* l. c. S. 60 f. Dansk Magazin, 3. Raekke I, 117. Aktstykker (Fyens) I, 39. Wilda a. a. O. S. 349; vgl. S. 36 f. *Engelstoft* l. c. S. 46 f.

[2] Janssen a. a. O I, 2. Buch, 1. Abschn.; 3. Buch, 2. Abschn. Beissel, Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter (27. Ergänzungsheft, S. 317).

[3] Eyn cristlich ermanung Bl. 23b. Vgl. „Der Katholik" 1887, I, S. 291 f., wo viele interessante Einzelheiten, namentlich aus Mecklenburger Geschichtsquellen, zusammengestellt sind. Ebenda S. 287 f. ist die Weise der mittelalterlichen Begräbnißfeier näher beschrieben.

[4] Dansk Magazin III, 234 f.

bis diese Pflichten erfüllt waren, sich der Fleischspeisen zu enthalten. Ferner sollte jede Woche für die Verstorbenen der Gilde eine Messe gelesen werden. Jeder Priester hatte in der Messe dieser Verstorbenen eingedenk zu sein, die Laien in ihren Gebeten. Die Dorfgilde von Uggelöse bestimmte: „Stirbt ein Mitglied der Zunft, so sollen die Brüder bei ihm wachen und beim Begräbniß zugegen sein." Wer die Vigilien versäumte, zahlte 5 Denare; wer nicht zugegen war, wenn die Bahre erhoben wurde, 10; wer erst erschien, nachdem das Grab bereits geschlossen war, 15 Denare. Die Gilde ließ am Tage der Beerdigung Messe halten. Innerhalb sieben Tagen sollten alle Brüder den Psalter (d. h. einen ganzen Rosenkranz) beten[1]. Starb ein Mitglied der St. Gertrudsgilde in Ripen, so sollte jeder Bruder einen Hvid oder 4 lübische Pfennige zahlen, damit für den Verstorbenen Messen gelesen würden. Bevor er dieser Verpflichtung nachgekommen, hatte er sich aller Fleischspeisen, in der Fasten auch des Genusses alles dessen zu enthalten, „was den Tod erleidet" (der Fischspeisen). Starb ein Fremder, ohne in der Stadt Freunde oder Verwandte zu haben, so sollten die Brüder und Schwestern die Leichenwache versehen und beim Begräbniß zugegen sein, sich aber nicht entfernen, bis das Todtenofficium zu Ende sei. Im Jahre 1519 wurde in der Frohnleichnamsgilde von Aalborg der Antrag gestellt, am Freitag nach dem „Specksonntage" (Fastnacht) die Messe für alle Verstorbenen der Gilde halten zu lassen und dabei die Opfergaben zu bringen[2].

Den Tod eines Bruders der Sattlerzunft von Stockholm hatte der Schaffner allen anzuzeigen, damit sie dem Begräbnisse und den zwei Todtenmessen beiwohnen möchten. Die Rolle der Stockholmer Schuhmacher verordnete: „Stirbt ein Bruder oder eine Schwester, so soll jeder zu den Vigilien kommen. Wer nicht an der Thüre erscheint, wenn die Leiche herausgetragen wird, oder nicht mit zur Kirche folgt, büßt ohne Gnade eine Mark Wachs für jedes dieser Versäumnisse." Aus der Büchse der Schmiede wurde Bezahlung geleistet, bei arm und bei reich, damit im Namen der Gilde zweimal der Psalter gebetet werde. War die Büchse leer, so wurde zusammengeschossen, „damit die Obsorge für die Seele nicht verabsäumt werde". Bei Beerdigung von Kindern der Zunft wurde Mitgehen der Mitglieder gewünscht. Aehnliche Bestimmungen galten bei den Lastträgern und bei den Maurern Stockholms. Bei den dortigen Goldschmieden wurde verstorbenen Gesellen und Lehrlingen ebensoviel Ehre erwiesen wie Meistern[3].

Eigene Begräbnißstätten für Familien und Genossenschaften waren im Mittelalter so häufig, daß es von vornherein wahrscheinlich ist, daß sie auch den Gilden nicht gefehlt haben.

Beispielsweise hatten die Bäckerknechte von Freiburg i. Br. 1419 zwei Grüfte in der Spitalkirche; die Gerberknechte zu Colmar ließen ihre Todten im Kloster der Barfüßer, die von Straßburg in dem der Augustiner, unter den Wagnern, beisetzen, die Schmiedknechte in Frankfurt im Kreuzgang des Dominikanerklosters, die Huf- und Kupferschmiedegesellen zu Freiburg bei den Augustinern, die Schlosser

[1] *Pontoppidan* l. c. II, 233. SS. rer. danic. VIII, 531.

[2] *Terpager* l. c. p. 436 f. Dansk Magazin, 3. Raekke I, 114.

[3] *G. E. Klemming* l. c. S. 4. 27, Art. 57; S. 67, Art. 29 f.; S. 83 f. 150 f., Art. 22 f.; S. 193 f., Art. 12.

und Sporer in Straßburg auf dem Leichenhofe zu St. Martin, die Leineweber im Großen Spital, die Kürschner bei den Predigern. Die Brauknechte in Hamburg hatten einen eigenen Begräbnißplatz an der Nikolaikirche[1].

6. Viele Gilden ließen die Brüche oder Bußen in **Wachs** zahlen. Andere nahmen Wachs als Eintrittsgeld.

Zu den schon angeführten Beispielen mögen noch folgende als Proben hinzukommen: Wer in die Frohnleichnamsgilde auf Laaland eintrat, hatte für 6 Mark Wachs zu zahlen. Ein Statut der Bäcker von Krakau bestimmte: „So einer den andern beredet oder beschämt und das gegen ihn (Geredete) nicht beweisen kann, derselbe Bereder verbüßt der Zeche (Zunft) 4 Pfund Wachs." [2] Wenn in Slagelse ein Schmied mit bloßen Füßen oder Beinen in das Gildenhaus kam, mußte er ein halbes Pfund Wachs erlegen. Ein Schuhmacher, der neue Schuhe außerhalb Slagelse verkaufte, es sei denn zur freien Marktzeit, mußte eine Tonne Bier und 3 Pfund Wachs an die Gilde, ebensoviel an den Stadtmagistrat zahlen. Verfertigte ein Gesell dieser Stadt auf dem Lande Schuhe, so büßte er mit 2 Pfund Wachs und einer Tonne Bier[3].

Freilich benöthigten die Gilden Wachs, um bei abendlichen Zusammenkünften ihre Stube zu erhellen. Aber selbst dort wurde es vielfach zu religiösen Zwecken verbraucht, z. B. bei Eidesablegung und um Lichter vor den dort befindlichen Bildern, besonders denen der Patrone, anzuzünden. Des Wachses bedurften die Aemter dann zu den Lichtern, die sie in den Kirchen bei ihren Altären oder in ihren Kapellen zu unterhalten hatten, sowie vor ihren Heiligenbildern, die sie auf Gestellen (Bäumen) bei festlichen Gelegenheiten (z. B. am Namenstage der Heiligen) in Procession umhertrugen[4]. Am meisten Wachs war nöthig bei Vigilien und Seelenämtern.

Die Statuten bestätigen dies. So hatte in Slagelse jeder Schuhmacher, der bei der Gildenversammlung ausblieb, ein Pfund Wachs „für den Altar" zu zahlen[5]. Im Jahre 1458 aber beschloß die Frohnleichnamsgilde von Aalborg:

---

[1] Schanz a. a. O. S. 71.

[2] *Pontoppidan* l. c. II, 233. Stimmen aus Maria-Laach XXXVII, 261.

[3] *Nyerup* l. c. I, 255 f. — In Dänemark war der Handel den Städten vorbehalten. Die kleinern Städte heißen darum bis auf den heutigen Tag Kaufstädte (Kjöbstäder). Darum war Handwerkern und Krämern untersagt, sich im Umkreise von 4 Meilen auf dem Lande niederzulassen (*Allen* l. c. IV, 1, 120).

[4] Palladius verbot, in den Gildenstuben Lichter zu frommen Zwecken anzuzünden. Terpager berichtet, daß die Brüder der Dreifaltigkeitsgilde das Haupt zu entblößen hatten, wenn die Lichter hereingebracht wurden. Um Aufnahme in die St. Erichsgilde von Ringsted zu erlangen, mußte man „bei brennendem Lichte schwören, wie das Gesetz (der Gilde) es vorgeschrieben, daß man alle Gerechtigkeit und das Gesetz beobachten wolle" (l. c. S. 420). Der Patron dieser Gilde war der dänische König Erich Plovpenning, welcher 1250 auf Befehl seines Bruders Abel ungerechterweise ermordet wurde. Wehrmann a. a. O. S. 126.

[5] *Nyerup* l. c. I, 257. Vgl. Buchwald a. a. O. II, 187.

Wenn ein Vornehmer eine Hochzeit oder ein Gastmahl in ihrem Gildenhause halten wolle, so habe er eine Mark lübisch als Miethe zu erlegen, dafür zu sorgen, daß Bänke und Fenster im selbigen Stande blieben, worin er sie überkam, und die Lichter, welche gebrannt haben, für den Frohnleichnamsaltar zu geben[1]. Die Dreifaltigkeits-Compagnie deutscher Kaufleute in Kopenhagen bestimmte, daß beim Tode eines der Ihrigen ihr Voldek (Leichentuch) gebraucht werden und vier Lichter brennen sollten. Die Satzungen der Gürtler oder Sattler Stockholms wollten, daß bei dem Tode eines ihrer Mitglieder ihr eigenes Wachs brenne. Die Satzungen der Lastträger ebendaselbst verordneten, daß der zuletzt Eingetretene Botendienste thun und „an allen Feiertagen das Licht der Bruderschaft in der Kirche" anzünden müsse[2]. Reichere Gilden, z. B. die vereinigten Schneiderzünfte der Grafschaft Hohenzollern, ließen beständig ein Licht in der Kirche brennen. Ja die Bäckerzunft von Colmar verausgabte in einem einzigen Jahre die für die damalige Zeit ungewöhnlich große Summe von 120 Gulden für solche Lichter[3].

Gilden, welche ihre Kapelle hatten oder einen eigenen Gildengeistlichen hielten, besaßen alle heiligen Geräthe und Gewänder, welche für den Gottesdienst nöthig waren.

„Ein Leichentuch, das über den Sarg gelegt wurde, besaßen vermuthlich alle, gewiß die meisten Aemter (Lübecks), später sogar ein doppeltes, ein schwarzes (Baldek, Voldek, Voldt) und ein weißes (Schier)."[4] Im Jahre 1486 schenkten zwei abtretende Schöffen der Frohnleichnamsgilde von Aalborg unter anderem zwei Mark lübisch für ein neues Altartuch und für Lichter auf dem St. Jörgensaltar. 1488 erhielt die Gilde Messingleuchter für ihren Sacramentsaltar in der St. Ludolphikirche. 1496 wird notirt: „Götke Not köffte Tafflen op unse Alter vor XLVIII Mark dens" (dänisch); für einen rheinischen Gulden kaufte der Genannte dann noch ein Gemälde des hl. Rochus. Im Jahre 1491 wurden 12 Mark ausbezahlt für eine grüne Damastkasel mit Stola und Manipel und eine Albe. Auch noch von einer andern Kasel ist in den Rechnungen die Rede. Der silberne vergoldete Kelch wog 19 Loth, die silberne Monstranz 74 Loth vollwichtiges Silber[5]. Der Dreifaltigkeitskaland (die Gilde der höhern Geistlichkeit) von Ripen besaß zwei Kelche, in welche der Schenkgeber die Worte hatte graviren lassen: Mementote mei, ein Missale, ein Paar andere Bücher theologischen Inhalts und wahrscheinlich noch andere Kirchengeräthe[6].

Die Zusammenkünfte im Gildenhause begannen meistens mit frommen Gesängen, Gebeten und Fürbitten. In der St. Gertrudsgilde von Ripen

---

[1] Dansk Magazin, 3. Raekke I, 113.

[2] *H. Rördam*, Kjöbenhavns Kirker og Klostre S. 363, Anm. 8. *Klemming* l. c. S. 4. 196, Art. 22.

[3] Vgl. Janssen a. a. O. I. Bd. (15. Aufl.), 3. Buch, 2. Abschn., S. 362. G. Schanz, Zur Geschichte der deutschen Gesellenverbände S. 75.

[4] Wehrmann a. a. O. S. 126.

[5] Dansk Magazin, 3. Raekke I, 100. 117.

[6] *Kinch* l. c. S. 616 f. Vgl. *H. Rördam* l. c. S. 185. Kriegk, Deutsches Bürgerthum im Mittelalter S. 181 f.

sollten die Genossen zuerst die hl. Gertrud ehren, in der Erichsgilde einen geistlichen Gesang zum Lobe des hl. Erich anstimmen, dem einer zu Ehren des Erlösers und einer zum Preise der Gottesmutter folgte[1].

Kurz nach Einführung der Reformation rügte Palladius[2] dies Singen und andere fromme Gewohnheiten: „Ihr dürft keine andern Weisen in eurem Gildenhause singen als solche, die ihr in eurer Pfarrkirche singt. Ihr dürft da drinnen keine Lichter mehr am Tage anzünden für solche, die verstorben sind, weil die nicht in einer erlogenen Pein des Fegfeuers sind, sondern entweder in der ewigen Pein oder in der ewigen Freude, die sie sich verdient haben mit ihrem Glauben und Unglauben. Findet es sich, daß ihr so etwas in eurem Gildenhause gebraucht, so werdet ihr von unserem gnädigsten Herrn einen Brief bekommen, daß eure Gilde aufgehoben ist. Es ist ja besser, daß eine Teufelsgilde aufgehört hat, als daß Gott und der Mensch noch länger erzürnt werden und Aergerniß nehmen." Palladius fordert auf, nur recht lustig zu sein und von Gott, Ehehandel u. dgl. zu plaudern, da der Teufel ohnehin der trüben Stunden genug bereite. Sie dürften bei ihren Zusammenkünften singen, tanzen und einander zutrinken, auch über den Durst hinaus, wenn die Schlemmerei nicht allzu arg werde. Man solle keine „Buhlweisen" singen, auch keine gottlosen Gildenweisen oder solche über Anrufung der Heiligen und andern Unsinn, „von dem der Teufel vielerorts seinen Nutzen hat". Um zu zeigen, in wie arger „Blindheit und Verirrung wir unter dem Papste und den Mönchen gewesen sind", gibt er ihnen eine Gildenweise an, die wenigstens arg entstellt ist, um die katholischen Gilden herabzusetzen. Er versichert dabei, „das Gerücht (!) gehe", sie sei auf einer kleinen Insel gesungen worden.

An einer andern Stelle des Visitationsbuches droht er den Spielleuten mit einem neuen Hemd, d. h. einer blutigen Geißelung, wenn sie fortfahren würden, Weisen zu Ehren der Heiligen zu spielen. Auch Luther war erbost über den christlichen und religiösen Charakter der Gilden, über Bruderschaften „wie unser loser Kaland"[3].

7. Der katholische, fast möchte man sagen echt mittelalterliche Geist der Gilden zeigte sich vorzüglich darin, daß gegenseitige und thatkräftige Liebe die lebenden Mitglieder untereinander verband. „Eine Grundidee durchzieht alle diese Zunftordnungen. Sie erstreben möglichst große Gleichberechtigung aller Handwerker, wollen Kleine gegen Große, Arme gegen Reiche schützen, allen einträchtige Arbeit, ausgiebigen Lohn und heimatliches Familienglück verschaffen. Diese Grundidee entspricht jener Tugend, welche den innersten Kern des Christenthums bildet, der aus dem christlichen Glauben emporwachsenden Liebe zu den Mitmenschen. Ihre Wurzeln sind die durch den Glauben offenbarte Gleichheit und Freiheit, die durch ihn gebotene Brüderlichkeit aller Christen."[4]

---

[1] *Ancher*, Om de gamle danske Gilder S. 12. Wilda a. a. O. S. 45 f. *Terpager* l. c. S. 436. 428.

[2] Visitatzbog S. 36. [3] *Ancher* l. c. S. 90.

[4] Stimmen aus Maria-Laach XXXVII, 268.

Darum beginnt die Rolle der Goldschmiede und Schwertfeger Svendborgs mit den Worten: „Wie schön und erfreulich ist es, wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen!“ Die Kaufleute und Kaufmannsdiener von Odense beschlossen 1476, eine Gilde zu gründen, weil „Gott die Liebe ist, und wer in der Liebe bleibt, in Gott bleibt“. Die Rolle der Stockholmer Maurer beginnt mit den Worten: „Gott sei mit allen Brüdern und Schwestern in allen Aemtern, Vereinen und Genossenschaften. Insonderheit mit allen Brüdern und Schwestern in unserem Amte und dem Verein der Maurermeister. Möge Gott der Allmächtige unsere Genossenschaft stärken mit Liebe und allen guten Tugenden, so daß wir nachher kommen mögen in jene Gesellschaft, welche in der ewigen Freude des Himmels und ohne Ende ist.“ [1]

„Die Brüder und Schwestern sollten durch gegenseitige Liebe, gegenseitige Vertheidigung und Hilfe innig miteinander verbunden sein. Das kann für das Wesentliche bei allen Gilden angesehen werden. Wurde einer überfallen, geschah ihm Unrecht, trafen ihn Schicksalsschläge, Schiffbruch, Gefangenschaft unter den Heiden oder Armut, so mußte der eine dem andern zu Hilfe kommen. Wurde einer krank und an das Bett gefesselt, so mußten die Brüder bei ihm wachen.“ [2]

Viele Satzungen bestimmten die zu leistende Hilfe genau bis ins einzelne. Sehen wir zuerst, was sie forderten im Falle der Erkrankung.

Die Satzungen der Schuhmachergesellen von Slagelse verordneten: „Geschieht es, daß einer von unserem Amte, wenn er nach Slagelse zu fahren gedenkt, auf eine oder zwei Meilen in der Nähe krank wird, dann sollen unsere Schöffen für die Pfennige der Gesellschaft ihn nach Slagelse holen lassen und ihm eine vernünftige Frau zur Bedienung besorgen und noch zwei Brüder dazu, welche mit der Frau wachen sollen. Und wenn es noth thut, soll er zuerst 12 Hvid an Geld erhalten, wenn er arm ist. Und ist es so, daß er nicht besser wird, bis das Geld verzehrt ist, dann soll er noch 12 Hvid an Geld erhalten. Verbleibt er längere Zeit krank, dann sollen sie für ihn (noch) 24 Hvid erhalten. Dann hat der Kranke eine Mark lübisch erhalten, welche er den Brüdern zurückzahlen soll, sobald Gott ihm verleiht, daß er geheilt wird.“ [3] Anderswo war noch vorgesehen, im Falle des Todes sollte die Gilde sich dadurch schadlos halten, daß sie aus dem Nachlaß des Verstorbenen das ihr Zukommende an sich nehme. Hinterließ er nichts, so sollte Gott bezahlen, „denn der ist reich genug“.

In Uebereinstimmung hiermit war in deutschen Zunftrollen bestimmt: „Wann etwa unser Herr Gott einen guten ehrlichen Gesellen mit Leibeskrankheit möchte angreifen, so soll demselbigen aus der Gesellenlade geliehen werden, wenn er zwei Bürgen hat, bis daß er wieder zu seiner Gesundheit kommt, alsdann soll er's wiedererstatten. Stirbt er aber, so soll man sich an seinen Kleidern erholen. Kann man sich aber nicht an seinen Kleidern erholen, so sollen es seine Freunde bezahlen. Können es seine Freunde nicht bezahlen, so bezahlt's der liebe Gott; der ist ein

[1] *Klemming* l. c. S. 77.

[2] *Ancher* l. c. S. 12 f. — Das 29. Statut der zahlreichen St. Knudsgilden bestimmte: Brennt das Haus eines Bruders ab, oder geht sein Schiff unter, oder begibt er sich auf eine Pilgerfahrt, so sollen ihm drei Pfennige von jedem Bruder gereicht werden, wenn er dessen bedürftig ist (*Nyerup* l. c. I, 135).

[3] *Nyerup* l. c. I, 259.

reicher Belohner und hat für manchen bezahlt."[1] Für die Zunft der Küfer von Odense bestimmte ein Statut: „Item, wird einer ihrer Amtsbrüder krank und ist der Kranke dessen bedürftig, so sollen die Brüder einen Schilling Grot aus der Büchse nehmen und ihm zweimal zu Hilfe kommen. Item, wird es nothwendig, so soll der Obmann zwei Gildenbrüder bestimmen, um bei ihm zu wachen."[2] Auch der 25. Artikel der verbreiteten St. Knudsgilde verlangte, daß bei schwerer Erkrankung eines Mitgliedes stets zwei Brüder wachen sollten[3]. Für die Schuhmacher sowie für die Schmiede in Stockholm war bestimmt, daß Erkrankung gleich zu melden und dem Kranken zu helfen sei[4]. Wenn in der Dorfgilde von Uggelöse ein Bruder erkrankte in der Zeit von St. Olaf bis St. Michaelstag, so mußte jeder Bruder ihm zu Hilfe kommen, entweder mit 3 Denaren oder durch Handleistung an einem Tage. Fiel einem Mitglied ein Zugochse in der Zeit von Mitte April bis zum Ende der Saatzeit, so sollte jeder Bruder abwechselnd an einem Tage mit einem Zugochsen helfen. Freien Trunk erhielt der Bruder, welcher in Armut gerathen war, wenn er in allen Stücken seine Pflichten gegen die Gilde erfüllt hatte. Wenn einer durch Feuersbrunst betroffen wurde, dann zahlte jeder Bruder ihm 6 Denare. Gerieth er in Gefangenschaft, erlitt er Gewalt an seinem Leibe oder seiner Habe, so mußte jeder Bruder bereit sein, ihm zu helfen. Auch in andern Fällen solle jeder nach Vermögen helfen, wenn ein Bruder in Noth gerathe[5]. Die Maurer Stockholms hatten das Statut: „Wird ein Bruder alt, vermag er nicht mehr seinen Trunk zu bezahlen, und hat er seinen Verpflichtungen in der Genossenschaft genügt, so soll ihm jeden Abend eine Kanne Bier gesandt werden zur Ehre Gottes."[6] In der St. Gertrudsgilde zu Ripen mußte jeder Bruder und jede Schwester 3 Lubecenses spenden, wenn ein armes Mitglied nach Loretto oder zum hl. Olaf wallfahrten wollte, 5, wenn die Pilgerfahrt nach St. Peter in Rom oder St. Jakob in Compostella ging. Alle sollten bei seiner Messe zugegen sein und ihm bis zum Ripener Weichbild das Geleite geben[7].

8. Wurden im Falle der Erkrankung und für Wallfahrten kräftige Liebesbeweise gefordert, so waren im gewöhnlichen Verkehr des Lebens Verträglichkeit und Eintracht nöthig. „Die Genossen sollten alle brüderliche liebe und treu" untereinander haben, als „eine wahre rechtmässige gemaine gesellschaft alle brüderliche lieb und treu, nach eines jeden vermögen, die zeit seines lebens je einer dem andern erzeigen", „friedelich und einmuteclich" untereinander leben, „sich erlich und freuntlich halten nach christlicher Ordnung und brüderlich lieb", und dies alles nicht bloß in Bezug auf ihre persönlichen Verhältnisse, sondern „bei der stadt und wo es noth geschehe"[8].

---

[1] Maurer, Geschichte der Städteverfassung in Deutschland II, 495 f.

[2] Aktstykker (Fyens) S. 57 f. [3] *Ancher* l. c. S. 119. *Nyerup* l. c. I, 135 f.

[4] *Klemming* l. c. S. 27, Kap. 56; S. 70, Nr. 47.

[5] Script. rer. danic. VIII, 530 sq. [6] *Klemming* l. c. S. 84, Art. 34.

[7] *Terpager* l. c. p. 437. Nach Pontoppidan (l. c. II, 233) hatte die Frohnleichnamsgilde auf Laaland ähnliche Gewohnheiten.

[8] Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 2. Abschn., nach Kriegk, Maurer, Wilda und Hirsch.

Die Schneiderzunft von Odense stellte an die Spitze ihrer Satzungen die Worte: „In Gottes Namen. Amen. Keine Skra verdient mehr befolgt zu werden, als die rechte Weisheit und Verträglichkeit und dazu seinem Mitchristen das anzuthun, was man von ihm haben möchte. Würde ein jeder seinem Gildenbruder nur Recht und Billigkeit thun, so wäre keine Skra nothwendig.“ [1]

Wer in der Versammlung seinen Bruder Lügner, Bastard, Tölpel, Dieb, Schalk nannte oder ihn beschimpfte, hatte zu zahlen. In Stockholm sollte kein Gesell oder Lehrling sich unterstehen, über den Meister zu klagen; auch dieser sollte nicht mit den Gesellen zanken. Zuwiderhandelnde hatten für 3 Mark Wachs zu zahlen, oder die Sache wurde vor den Rath der Zunft gebracht. Wenn ein Fischer Stockholms wider den andern sein Messer zog oder seine Armbrust spannte, sollte er mit 12 Oeren büßen, sofern er keinen Schaden anrichtete; richtete er aber Schaden an, so sollte er nach Befund des Thatbestandes und dem Landesgesetze gestraft werden. Zur Vermeidung alles Unglückes war in mehreren Gilden verboten, Waffen in den Versammlungssaal oder zum Trunke mitzubringen. So in der Frohnleichnamsgilde von Aalborg und bei den Schneidern in Stockholm. Bei den Lastträgern daselbst verlor jeder die Zugehörigkeit zur Gilde, der überführt wurde, seine Waffen bei sich versteckt zu haben. Er sollte „neuen Eingang machen“, wenn nicht Gnade vor Recht erging [2]. Mit dem Eingang waren aber nebst einer Festmahlzeit für alle Zunftgenossen auch noch andere Kosten verbunden.

Besonderes Gewicht wurde auf gutes Einvernehmen zwischen Meister und Gesellen gelegt. So heißt es in der Skra der Schmiede von Odense vom Jahre 1496: „Item, wenn jemand im Amte seinem Gesellen nicht den Lohn am festgesetzten Tage geben will, oder seinem Gesellen Verdruß macht, und der Geselle über ihn klagt, so soll ihr Obmann den Vogt des Königs und der Stadt und zwei Männer aus dem Amte mit sich nehmen und dem Gesellen seinen Lohn voll ausbezahlt machen.“ Gesellen sollten nicht mit Arbeit überhäuft werden; sie wurden aber auch angehalten, ihrem Meister treu zu dienen, ihm ergeben zu sein und die Zeit gut für ihn auszunutzen. So fordert das eben angezogene Statut der Schmiede von Odense: „Macht auch der Geselle seinem Meister Verdruß, dann soll der Obmann den Vogt des Königs und der Stadt mit sich nehmen und dem Meister sein Recht verschaffen.“ [3]

Auch die Rollen der von den Gesellen errichteten Gilden forderten die Genossen auf, für die Meister fleißig zu arbeiten. Den Gürtlergesellen Stockholms wurde befohlen, zeitig zur Ruhe zu gehen und zeitig aufzustehen. Wer zu spät bei der Arbeit erschien, durfte für diesen Tag

---

[1] Aktstykker (Fyens) S. 38.

[2] *Klemming* l. c. S. 52 f. 110, Art. 36; S. 205, Art. 70; S. 307, Art. 63.

[3] Ratzinger, Volkswirtschaft S. 159 u. a. Solche Anwesenheit der königlichen Vögte ist erst in den letzten Decennien des Mittelalters vorgesehen in den Gildenstatuten, welche vom Könige selbst erlassen oder doch von ihm bestätigt waren. Aktstykker (Fyens) S. 45.

keinen Lohn verlangen. Strenge war den Gesellen die Arbeit für eigene Rechnung verboten, namentlich auf der Werkstatt und mit den Geräthschaften des Meisters. Sorgsam war vorgesehen, daß kein Meister einem andern Gesellen abwendig mache. Die Zahl der letztern war festgesetzt. Wurde einem Meister verstattet, einen Gesellen mehr zu halten, so mußte er denselben andern Meistern zeitweilig leihen, wenn diese mit Arbeit überhäuft waren. Kam in Stockholm „ein guter Mann, eine gute Frau, ein guter Bursche oder eine Jungfrau, um Schuhe zu kaufen", zu einem Gesellen des Amtes, so sollte der mit Bescheidenheit antworten oder aber ein Pfund Wachs zahlen [1].

Wenn ein Lehrling, ohne ausgedient zu haben, um Aufnahme bei einem andern Meister bat, mußte zuerst dem Amte Anzeige gemacht und untersucht werden, ob er nicht widerrechtlich entlaufen sei. Trat ein Knabe seine Lehre an, so mußte dieses angezeigt werden, damit der Lehrling an den Vorrechten des Amtes theilhaben könne. Der Meister sollte ihn halten „wie der Vater seinen Sohn". Darum sagte „Eyn cristlich ermanung" (Bl. 21):

„Alle hantierung und gewerb kann nur, als sie sol, in eren behalten werden, wenn der lerjung fruhe anfengt gottesfurcht zu üben und sinem meister gehorsam zu sin, als were er sin vater. Er sol des morgends und abends und nit minder by der arbeit gott bitten umb hülfe und schutz, denn one gott kann er nichts, und ist aller menschen schutz one gottes schutz unwesenhaft und often schedelichen der seele, weil man sich auf menschen verläßt, die armselig sint und hinsterben. Er sol jeden sonn- und fyertag meß und predig horen und gute bücher lesen leren. By der arbeit sol er flißig sin und sin ere nit anders dan durch gottes ere suchen. Dem meyster sol er in allem folgen, was nit wider Cristi und der kirche gebot ist und wider sin gewissen. Er sol auch die ere des meysters suchen und die ere des handwerks, dann das ist ein heilig ampt, dem er selber einstens vorsteen wil als meyster, so gott es wil und er erlangen kann, es zu werden. . . O der engmütigen und gitzigen, die nur leren und arbeiten wollen, umb gelt und gewinn und ansehen zu haben vor den menschen. Das ist übel getan. Wenn der lerjung es fehlen lässet an gottesfurcht und gehorsamkeit, sol er hart gezüchtigt werden, das tut der seele gut, und muß der korper pin liden, damit es gut gehe der seele. Der meyster sol nit weichherzig sin gegen den lerjung, aber ebenwenig tyrannisch und nit zu vil von im fodern, als offten geschieht. Er sol nit lang nachtragen, wenn der lerjung gefehlet hat und gestraft ist, denn er selber ist ein armer sünder, und gott muß im vil vergeben, wenn er sol selig werden. Der meyster sol schützen den lerjung gegen scheltung, orlappenzuppen und püffe der gesellen, so es, als ich selbs gesehn, min seliger vatter getan, der ein meyster was des ehrbaren schusterampts zu Colmar; got hab in gnaden den guten man. . . Meyster gedenk diner pflichten! Der lerjung ist dir übergeben vom handwerck zur sorge über seele und lip, als die ordnungen vorschreiben und gottes ordnung verlangt, und du mußt

[1] *Klemming* l. c. S. 6. 29. 49.

rechenschaft geben über dinen lerjung und solst in darumb halten als din eigen kind. Du bist nit meyster allein umb zu regiren und meysterarbeiten zu tun, sunder auch, umb dich selbs zu bemeystern, als dem cristenmenschen obliegt und die ere dies handwercks verlangt. Wisze, das du meyster sin solst in gutem bispil für frau und kinder, für lerjung und geselle und din sunstig gesinde."

9. Allerorten gingen Zunftmeister umher in Werkstätten und Kaufläden, um alle schlechte Arbeit oder Ware mit Beschlag zu belegen. Dadurch wurde für die Ehre und den Ruf der Zunft gesorgt wie für gute Bedienung der Kundschaft. So mußte in Stockholm der Hafenmeister als Vorstand der Fischerzunft alle Fische besichtigen. Fand er, daß sie nicht genügend gesalzen, schlecht verpackt oder verletzt waren, so verfiel der Fischer in große Strafe. Ebenso mußte der Fleischergeselle zahlen, der ungesunde oder kranke Thiere kaufte [1].

Ratzinger [2] faßt alles kurz so zusammen: „Das mittelalterliche Handwerk schützte sich gegen kapitalistische Ausbeutung in zweierlei Weise. Einmal durfte der Meister nicht Unternehmer, sondern mußte selbst Arbeiter sein und thätig mitarbeiten. Die Zunftordnungen waren hierin so strenge, daß die Genossenschaft für einen erkrankten Meister einen Vertreter stellte; die Wittwen allein hatten das Recht, das Gewerbe durch Werkführer betreiben zu lassen. Es durfte der Meister nur eine bestimmte Anzahl von Gesellen und Lehrlingen beschäftigen, und die Zunft sorgte für die Preisbestimmung und für die Prüfung der Solidität der Arbeit. Von seiten des Meisters war also Ausbeutung nicht möglich. Sodann schützte die Zunft aber auch die Meister selbst gegen Ausbeutung, indem die Genossenschaft die Beschaffung des Rohstoffes übernahm und nach Bedarf vertheilte oder durch Bekanntgabe bestimmter Einkaufsplätze und bestimmter Einkaufszeit allen Genossen die Möglichkeit gab, dasselbe Material zu gleicher Zeit und zu gleichen Preisen einzukaufen. Bot sich einem Genossen Gelegenheit zum Kaufe, so war er gehalten, der Zunft Anzeige zu machen, damit jeder nach Belieben sich betheiligen könne; hatte er im großen eingekauft, so mußte er einen Theil davon zum Kostenpreise den Zunftgenossen ablassen; denn alle sollten sich gleichmäßig nähren können und der Vortheil auch der „ärmern Art" gewährt werden. Aus dem Zunftvermögen wurden ferner bedürftigen Genossen Darleihen und Vorschüsse gewährt; endlich wurden, damit auch im Absatze keine Uebervortheilung stattfinde und die brüderliche Gleichheit aller gewahrt bleibe, die Preisbestimmungen nach dem verwendeten Rohstoffe, nach Art, Form und Größe der Arbeit, ferner Ort und Zeit des Verkaufes festgesetzt, und es wurde verboten, mehr als einen Laden oder eine Verkaufsstelle zu halten."

10. Mit Strenge suchten die Satzungen der Gilden Sittlichkeit zu fördern, Anstand und Mäßigkeit. Um eine sichere Grundlage zu gewinnen, sollten alle Meister, Gesellen und Lehrlinge der Zünfte ehelicher Abkunft sein.

So forderten die Statuten der Kopenhagener Goldschmiede: „Keiner soll Goldschmied werden hier in Kopenhagen, außer wenn er echt (ehelicher Abkunft) und

[1] Dansk Magazin III, 333. *Klemming* l. c. S. 304.

[2] Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen S. 165.

 9*

recht ist nach der Gepflogenheit der heiligen Kirche." „Auch soll er keine Hausfrau zur Ehe nehmen, außer sie sei echt und recht nach der heiligen Kirche Gepflogenheit und unberüchtigt." Keine übelbeleumundete Frau wurde im Amte geduldet. Für die Frohnleichnamsgilde von Aalborg war festgesetzt: keiner solle Bruder oder Schwester werden, von dem es bekannt und offenbar war, daß er gegen die Ehre gehandelt habe oder gesetzlich belangt und bestraft sei. Wer im Unfrieden aus einer andern Gilde ausgeschieden war, konnte keine Aufnahme erlangen, es sei denn, daß er sich zuvor mit derselben abgefunden habe [1].

Ein Geselle, der Meister wurde, sollte bald heiraten. Wenn er einer Wittwe das Geschäft weiterführen wollte, mußte er diese bald zur Frau nehmen. Das „sittliche Leben der Gesellen unterlag ‚durch ampts-gebot' der Ueberwachung des Meisters. Jeder Geselle mußte abends zu einer bestimmten Stunde, gewöhnlich um 9 oder 10 Uhr, zu Hause sein; keiner durfte über Nacht ausbleiben, keiner eines andern Meisters Gesellen oder Jungen mit sich heimbringen oder gar über Nacht behalten". „In der Kleidung mußte stets der äußere Anstand gewahrt werden, ‚wie es die ehre des Handwercks verlangt'." [2] Mäßigkeit ist gleich im Beginn der Rolle der St. Olafsgilde von Storehedinge gefordert:

„Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen. Brüder und Schwestern, es sei euch allen kundgethan, daß diese Gilde nicht zu Trinkgelagen gestiftet ist, sondern zu dem Zwecke gegenseitiger Hilfeleistung nach den Bestimmungen des Gesetzes und der Gerechtigkeit, damit der Bruder dem Bruder helfe und beistehe." Fast ebenso heben die Statuten der St. Gertrudsgilde von Hellested und die von Ripen an [3].

In vielen Gilden war verordnet, keiner dürfe den andern zum Trinken nöthigen; die Brüder sollten sich wohl hüten, nach der Versammlung noch ins Wirtshaus und nicht gleich nach Hause zu gehen. In Stockholm sollte der Maurer, der soviel trank, daß er erbrechen mußte, ohne Gnade eine Mark Wachs und eine halbe Tonne Bier büßen; der Schmied, der so trank, daß man ihn aus dem Gildenhause geleiten mußte, zahlte eine halbe Mark Wachs [4]. Ueberall war es unter Strafe gestellt, wenn einer sich nicht erhob, sobald das Zeichen zum Aufbruche gegeben wurde. Es geschah dies meistens abends um 9, in einzelnen Gilden um 10 Uhr.

---

[1] Dansk Magazin III, 333 f.; 3. Raekke I, 103 f.

[2] Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 2. Abschn.: Stellung der Gesellen. Vgl. *Kinch* l. c. S. 614.

[3] *Terpager* l. c. S. 423. 436. Wilda a. a. O. S. 34.

[4] Buchwald a. a. O. II, 192. *Nyerup* l. c. I, 257 ff. *Klemming* l. c. S. 83. 108. — Aus solchen Bestimmungen folgt nicht die Häufigkeit des Betrunkenseins. In Dänemark hieß am Ende des Mittelalters ein Söffer nicht Gildenbruder, sondern Krugrenner.

Den Kaufleuten der Dreifaltigkeitsgilde von Odense war Würfel- und Brettspiel im Gildenhause verboten[1]. Den Goldschmieden von Stockholm war überhaupt streng untersagt, in Schenken und Bierhäusern mit Würfeln zu spielen. Die Ordnung für die Fischer daselbst, welche ein Ritter 1450 im Auftrage des Königs Karl Knutson (Bonde) erlassen hatte, bestimmte, wenn Karten oder Würfel auf den Lagerplatz mitgebracht würden, so sollten für jede gewonnene Mark drei Mark vom Gewinner und ebensoviel vom Verlierer gebüßt werden. War die Summe so angewachsen, daß einer der Schuldigen sie nicht mehr zu erlegen vermochte, so sollte er fürs erstemal eine Nacht in den Stock gesetzt und sollten 10 Eimer Wasser über ihn geschüttet werden. Beim zweitenmal kam er zwei Nächte in den Stock mit einem Ueberguß von 20 Eimern schmutzigen Wassers; beim drittenmal drei Nächte mit 30 Eimern schmutzigen Wassers, worauf er der Zunft verwiesen wurde. Wollten die Fischer an einem andern Orte würfeln, so durfte es nicht mit einem Jungen geschehen, der nicht sein eigener Mann war und darum nichts besaß[2].

Der Anstand wurde kräftig gewahrt. Wer soviel Bier verschüttete, daß es mit der Hand oder mit dem Fuß nicht bedeckt werden konnte, hatte Strafe zu zahlen. Oefters heißt es: „Die Brüder sollten bescheiden auf den Bänken sitzen und sich nicht erheben ohne Gutheißen des Obmannes. Keiner sollte den Spielmann ärgern oder ihn auffordern, für ihn allein aufzuspielen.“ Für jedes Schwören war in der Frohnleichnamsgilde von Aalborg wenigstens ein Hviid zu erlegen[3]. Strengstens war auch den Stockholmer Fischern alles Fluchen und Schwören verboten. Stieß einer grobe Schwüre aus, „wie sie jetzt leider sehr im Gebrauche und dem allmächtigen Gott und seinen heiligen Geboten zuwider sind“, so sollte er das erste Mal eine Mark büßen, das zweite Mal zwei Mark, das dritte Mal auf einen Monat in das Gefängniß von Kronenäs gehen und nur Wasser und Brod erhalten. Kam ein verwegener Kerl oder ein loser Bube auf den Fischerplatz, besonders einer, der in üblem Rufe stand wegen Diebstahls, Unzucht oder anderer schmählichen Verbrechen, so sollten sie den nicht ruhig dort belassen, sondern ihn aufgreifen und behufs gerichtlicher Aburtheilung zum Hafenmeister führen[4].

11. Wegen der bis dahin geschilderten Einrichtungen muß der erziehende Einfluß der Gilden, welche in der ganzen Christenheit verbreitet

[1] Dansk Magazin, 3. Raekke I, 113. *Engelstoft* l. c. S. 71.
[2] *Klemming* l. c. 149. 297. [3] Dansk Magazin, 3. Raekke I, 100.
[4] *Klemming* l. c. S. 299, Nr. 2; S. 303, Nr. 38.

waren, ein allgemeiner gewesen sein. Hamburg hatte über 100, Köln beiläufig 80, Lübeck nahezu 70 Zünfte oder Gilden; Venedig gegen 100, Neapel ebensoviele, Bologna 65, Cremona 35, Genua 24, Ferrara 18, Ravenna 12 [1]. England wird als klassisches Land der Gilden gerühmt; in den Niederlanden spielten sie eine hervorragende Rolle; von der iberischen Halbinsel wurden sie nach Südamerika übertragen.

Die meisten Gilden der skandinavischen Länder kennen wir nicht einmal mehr dem Namen nach. Von Kopenhagen sind Nachrichten erhalten über 21 Gilden; es gab aber dort jedenfalls mehr. Eine derselben war für die deutschen Kaufleute, eine andere für die Schotten. Für das kleine Ripen kennt man wenigstens 20 Gilden, doch war auch dort die Zahl gewiß größer. Aus Flensburg kannte schon Ancher 12 Gilden. Dort wie in Ripen bildeten die Studenten eine Sacramentsgilde als „Schöler-Lach" (Zunft). Nach Nyerup hatte Wisby auf Gotland „über 11 Gilden" [2]. Dieser Anschlag muß aber nach den andern Angaben als zu bescheiden bezeichnet werden. Gilden bestanden auch auf Bornholm und in Reval.

Dänemark besaß selbst in den Dörfern Gilden. So hatten Laalands Dörfer eine Frohnleichnamsgilde. Die Statuten der Dorfgilden von Uggelöse sind noch erhalten. In der Einleitung zu denselben werden neun andere Dörfer Seelands namhaft gemacht, in denen Gilden bestanden [3].

Gelegentlich verräth Palladius, daß auch auf ganz kleinen, nur von wenigen Familien bewohnten Inseln Gilden bestanden [4]. Viele derselben waren nicht auf einen Ort beschränkt. Die Sacramentsgilde auf Laaland umfaßte z. B. die ganze südliche Harde, und die St. Erichsgilde in Ringsted setzte zu Gunsten der Schiffbrüchigen Beiträge fest für die ganze Diöcese. Die St. Knudsgilden, sowohl die dem heiligen Könige wie die dem seligen Herzoge dieses Namens geweihten, 29 derselben sind genau bekannt, scheinen Mitglieder in weitem Umkreise gehabt zu haben [5].

[1] Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 2. Abschn.: Wesen der zünftigen Einungen. Vgl. *Bang,* Den norske Kirke under Katholizismen S. 291. Kobler (Digby), Kathol. Leben im Mittelalter II, 162.

[2] *H. Rördam* l. c. S. 365. *Kinch* l. c. S. 617. *Ancher* l. c. Vorwort. *Nyerup,* Tilstande I, 130.

[3] Wilda a. a. O. S. 55. SS. rer. danic. VIII, 529.

[4] *Palladius,* Visitatzbog S. 35. *Terpager* l. c. S. 431. Geijer (Geschichte Schwedens I, 293) bezeugt, daß „im 14. und 15. Jahrhundert nicht nur in den Städten Schwedens, sondern auch auf dem Lande über hundert [Gilden] genannt werden". Er verbreitet sich ausführlicher über die Heiligen-Leichnams-Gilde in Stockholm. [5] Bei *Ancher* l. c. S. 132. *Engelstoft* l. c. S. 58.

In der ganzen Christenheit war es Gewohnheit geworden, daß da, wo mehrere dieselben Interessen zu vertreten hatten, sie sich zu einer Gilde einigten. So bildeten in Rom die deutschen Schuster im 15. Jahrhundert eine eigene Gilde. Ueber dem Eingange ihres Gildenhauses stand die Inschrift: „Haus der echten deutschen Schuster". Ihre Kapelle war den hll. Crispinus und Crispinianus geweiht. Auch die deutschen Bäckergesellen hatten eine Gilde gestiftet, welche ihre Kapelle mit eigenem Geistlichen an die Kirche der Anima baute. Als sie sich später mit deutschen Bäckermeistern vereinigten, erbauten sie ein eigenes Gildenhaus bei dem Kirchlein von St. Elisabeth, wo sie ihren gemeinschaftlichen Gottesdienst hielten [1]. Sogar die Aussätzigen hatten am Mittelrhein eine Gilde gebildet. Ein Graf von Nassau schenkte ihnen ein Bad in der Stadt Wiesbaden; in Mainz versammelten sie sich zu gemeinsamem Gottesdienste. Am Oberrhein hatten die Pfeifer sich zu einer Bruderschaft zusammengethan [2].

Die Gilden erstreckten demnach ihren Einfluß auf zahlreiche Kreise. Sie waren nicht in letzter Reihe für Unzählige Wegweiser und Führer zu christlichem Leben und erleichterten der Kirche die Lösung der großen, von ihrem göttlichen Stifter gestellten Aufgabe. „Im Gegensatze zu den seltenen Vereinen, die rein äußerlich waren, stellten die meisten das religiöse Element so sehr in den Vordergrund, daß dasselbe als der Ausgangs- und Mittelpunkt ihrer Vereinigung ausgesprochen wird; sie schlossen deshalb mitunter in betreff ihrer Gottesverehrung mit einem Kloster nicht bloß einen Vertrag, sondern sogar eine förmliche Verbrüderung ab (wurden in eine Kirche oder ein Kloster gebrudert)." [3]

12. Enge verwandt mit den Gilden und Zünften waren die kirchlichen Vereine oder Bruderschaften des Mittelalters. Sie dürfen aber nicht verwechselt werden mit jenen Bruderschaften, die heute in der Kirche in großer Zahl bestehen und wesentlich Gebetsvereine sind, z. B. die Bruderschaft zur Erlangung einer glückseligen Sterbestunde. Derartige Gebetsvereine gab es im Mittelalter kaum, jedenfalls nur wenige; denn wie Schanz sagt, „verlangte die mittelalterliche Genossenschaft immer den ganzen Menschen" [4].

Schon gleich bei der Stiftung seines Ordens entwarf der hl. Franz von Assisi bestimmte Regeln für solche, die nicht in eines seiner Männer-

---

[1] L. Pastor, Geschichte der Päpste I, 189. Die Mitgliederliste der deutschen Schuster Roms wies bis 1531 für ein Jahrhundert über 2400 deutsche Namen auf.

[2] Kriegk a. a. O. S. 184. Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft IX, 545 f.

[3] Kriegk a. a. O. S. 179 f. [4] Schanz a. a. O. S. 76.

oder Frauenklöster eintreten wollten, sondern einen dritten Weg einschlugen, d. h. in der Welt, soviel sie konnten, nach Art der Klosterleute seines Ordens Gott zu dienen suchten. Durch Aufnahme in diesen „dritten Orden" traten die Betreffenden nicht einer Bruderschaft bei, sondern dem Franziskanerorden. Fast alle religiösen Genossenschaften des Mittelalters hatten ihren „dritten Orden". Die Zahl der Tertiarier war darum eine überaus große; sie bildeten aber keine eigentlichen Bruderschaften, sondern waren in einer Hinsicht mehr.

Gewöhnlich ward im Mittelalter innerhalb einer Zunft oder Gilde ein engerer Verein gebildet, welcher vorwiegend die religiösen Interessen beförderte, und dann „Bruderschaft" hieß. Oft bestand aber auch bereits ein religiöser Verein, aus dessen Mitte ein Theil der Mitglieder sich zusammenthat zur Gilde, um für die materiellen Interessen und für festliche Zusammenkünfte zu sorgen [1]. Aus den mittelalterlichen Vereinen mit vorwiegend religiösem Charakter entwickelten sich unsere heutigen Bruderschaften, welchen aber alt und jung aus allen Ständen ohne Unterschied beitreten können.

Schanz glaubt für den Unterschied zwischen Bruderschaft und Gilde folgende Merkmale aufstellen zu können: „Jede Urkunde, welche die Stiftung oder Fortbildung einer wahren Bruderschaft bildet, documentirt sich schon äußerlich dadurch, daß im Eingange derselben die Gründung als Gott dem Allmächtigen, seiner hochwürdigen Mutter Maria und allen Heiligen zu Lobe vorgenommen erscheint." Als innere Kennzeichen der Bruderschaften nennt er deren zwei Hauptaufgaben: die Fürsorge für die Repräsentation in der Kirche und für die kranken Mitglieder. Demnach bestand die innigste Verbindung zwischen der Bruderschaft und der entsprechenden Genossenschaft. Kasse, Vorstände, Mitglieder waren nicht selten für beide dieselben. Die Bruderschaften hatten nach Schanz auch Schwestern, die Zunft oder Gesellenschaft nur das Handwerk übende Gesellen oder Meister. In der Rheingegend bestanden die Bruderschaften wahrscheinlich vor den Gesellenschaften; hie und da war aber doch die Gesellenschaft älter [2].

---

[1] Selbst die Mitglieder der Rosenkranz-Bruderschaften scheinen bisweilen gesellschaftliche Zusammenkünfte behufs Förderung der gegenseitigen Liebe und Eintracht im Gildenhause gehalten zu haben. Terpager (l. c. S. 428) nennt diese Versammlungen ἀγάπαι.

[2] Schanz a. a. O. S. 69 f. 93. 99 f. Vgl. Janssen a. a. O. I. Bd., 3. Buch, 2. Abschn.

Hiernach sind wir schon einer großen Zahl von Bruderschaften begegnet. Sollten nicht z. B. jene Maurer von Stockholm sich als Bruderschaft kennzeichnen, welche nach einem frommen Gruße erklären, die Brüder und Schwestern hätten sich zusammengethan, dem Rathe des Erlösers folgend, der da sage: „Wo zwei oder mehr in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen"?[1]

Die Elendgilden waren jedenfalls kirchliche Bruderschaften, ebenso die St. Gertrudsgilden und beide Frohnleichnamsgilden, besonders diejenige von Saaland, die St. Knudsgilden und die heilige Dreifaltigkeitsgilde der Kaufleute von Odense. Für die Aufnahme in die heilige Dreifaltigkeitsgilde der Kaufleute wurde verlangt, man müsse vorher schon der St. Knudsgilde angehören. Die Statuten dieser heiligen Dreifaltigkeitsgilde treffen vielerlei Bestimmungen über die auf ewige Zeiten täglich am Altare des hl. Erasmus zu lesende Messe und betreffs des anzustellenden Vicars; die St. Knudsgilden nahmen sich besonders ihrer erkrankten Mitglieder an[2].

Eine Bruderschaft zur Verehrung Mariä errichtete Christian I. in der prächtig ausgeschmückten Dreifaltigkeitskapelle am Dome von Roeskilde. Sie ward von Sixtus IV. bestätigt und lebt fort im hohen dänischen Orden des Elefanten[3].

In Lübeck hatten fast alle Zünfte ihre Bruderschaft. So erklärten 1519 die dortigen Goldschmiede, nachdem so viele Aemter der Stadt eine Vicarie gegründet, wollten sie dasselbe thun[4]. Als in den Jahren 1448 und 1449 in Rom die Pest wüthete, versammelte der für die dortigen Deutschen angestellte Beichtvater seine Landsleute zu täglichen Bußpredigten auf ihrem Gottesacker. Um die Früchte der Predigten dauernd zu erhalten, stiftete er eine Bruderschaft zur würdigen Bestattung der in Rom gestorbenen Deutschen[5]. Ebenfalls in Rom erneuerten Eugen IV. und Sixtus IV. die von Innocenz III. gestiftete Bruderschaft vom Heiligen Geiste. Sie stand im höchsten Ansehen, und nach Ausweis der noch vorhandenen Mitgliederliste gehörten die höchstgestellten Personen ihr an; trat doch Sixtus IV. mit allen Cardinälen und seinem ganzen Hofstaate in dieselbe ein.

Durch die ganze Christenheit verzweigt war die vom hl. Dominicus gestiftete Rosenkranz-Bruderschaft. Die Dominikaner sorgten allerorts für ihre Ausbreitung. Der berühmte Dichter, Herr Michael, Pfarrer von Odense, aber forderte alle dänischen Pfarrer zur Errichtung derselben auf. Im Dom von Aarhus sieht man noch das Wandgemälde eines Rosenkranz-Altares. Bestimmte Kunde über die Rosenkranz-Bruderschaft haben wir aber, soweit das alte Dänemark in Betracht kommt, nur noch für Odense und Schleswig, wo die angesehensten Bürger geistlichen und weltlichen Standes ihr angehörten.

[1] *Klemming* l. c. S. 77.

[2] *Engelstoft* l. c. S. 58. Aktstykker (Fyens) S. 34 ff.

[3] *Paludan-Müller* in Historisk Tidsskrift, 5. Raekke (5. Folge) II, 300. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XLI, 184, Anm. 5.

[4] Wehrmann a. a. O. S. 126. 155.

[5] Schon 1475 trat an die Stelle der bisherigen Kapelle eine Kirche. Im Laufe der Zeit wurde aus der Bruderschaft und ihren Stiftungen das heutige Collegium für deutsche Priester am Camposanto. Pastor a. a. O. II, 584.

In Schleswig versammelten sich die Mitglieder im Rathhause. Nach Wilda hätten sie versprochen, täglich den Psalter oder großen Rosenkranz zu beten; sie sollten dies „jedoch nicht eidlich geloben, um sich im Verhinderungsfalle nicht zu versündigen“ [1]. In Odense verlangte man jedenfalls nur das wöchentliche Beten des Psalters, d. h. dreier Rosenkränze, die auf drei Tage der Woche vertheilt wurden. Die Statuten besagten, daß für den Eintritt in die Bruderschaft nichts zu erlegen sei. Wenn jemand aus der Bruderschaft starb, sollte jedes Mitglied soviel beisteuern, als ihm gut schien. Die eine Hälfte des Opfers fiel dem Kaplan zu für das Seelenamt, die andere wurde für den Schmuck des Altars verwandt. An vier festgesetzten Tagen des Jahres sollte eine Hauptversammlung stattfinden für alle in Odense Ansässigen. Diese Versammlung wurde in allen Pfarrkirchen der Stadt angesagt. So viele Priester, als man nur haben konnte, lasen an diesen Tagen am Altare der Bruderschaft die heilige Messe. Um 12 Uhr mittags fand die Festversammlung statt, abends waren feierliche Vigilien und Laudes. Dabei wirkten möglichst viele Geistliche zur Verherrlichung dieses Gottesdienstes mit. Vier Geistliche und vier Laien scheinen den Vorstand gebildet zu haben. Sie hatten den anzustellenden Kaplan und einen weltlichen Procurator zu wählen. An den Marienfesten und andern festgesetzten Tagen sollten die Schulmeister und Schüler vor dem Altare das Gaude Maria singen. Außer den päpstlichen Indulten bewilligte Bischof Karl Rönnow den Mitgliedern noch 40 Tage Ablaß für jeden gebeteten Rosenkranz zum Nachlasse ihrer „Sündenbuße“ oder Sündenschuld [2].

Wegen des geistlichen Charakters ihrer Mitglieder und weil bei den monatlichen Zusammenkünften Gottesdienst abgehalten wurde, können auch die geistlichen **Kalande** den Bruderschaften zugezählt werden. Nichtgeistliche Mitglieder waren in denselben Ausnahmen.

Erhalten sind die Statuten der dänischen Kalande von Randers, von Ramlöse bei Kjöge (Seeland), von Nordstrand und Pelworm, die im Mittelalter ja noch eine einzige Insel ausmachten. In seinen Synodalstatuten gab Lago Urne auch betreffs dieser Kalande Verordnungen. Er sagt: Die Kalande seien heilsam eingerichtet zum Labsal für die Seelen der Verstorbenen und der Lebenden und als Band der Liebe unter denselben. Die Geistlichen möchten daher in der Kirche mit aller Andacht, bei Tische aber sich mit Mäßigkeit benehmen.

Weit verbreitet waren auch die Frohnleichnams-Bruderschaften. Zum Zwecke der Berathung und geselliger Zusammenkunft blieben die Kalande für die lutherische Geistlichkeit bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts bestehen. Palladius sagt darüber: „Euer Pfarrer und Küster (Lehrer) sollen mit andern Geistlichen zum Kaland hier in der Harde gehen, damit sie stets wissen können, was sie euch einträchtig lehren sollen und wie sie sich nach der Verordnung der Königlichen Majestät in jeder Hinsicht einzurichten haben, wie sie das aus dem Kalandbuch ersehen können, welches ich neulich zu ihrem Nutz und Frommen geschrieben habe.“ [3]

Die „**Leichnams-Bruderschaft** in **Lübeck** war ursprünglich von den dortigen Goldschmieden gestiftet, aber 1512 erneuert worden. Sie ließ in der Heiliggeistkirche von Lübeck Tag und Nacht ein Wachslicht vor dem heiligsten Sacrament

---

[1] Wilda a. a. O. S. 348. [2] Aktstykker (Fyens) S. 59 f.

[3] Script. rer. danic. VIII, 532 sqq. Daselbst die Statuten für den Kaland von Ramsö. Ny kirkehist. Samlinger III, 286. *Palladius*, Visitatzbog S. 132.

brennen, auf daß „der heilige Leichnam“ unsere letzte Speise sei, zu Hilfe und Trost der Seelen derjenigen, die in der Bruderschaft sind, und aller Christenseelen. Beim Eintritte waren zu erlegen 2 Marktpfund Wachs oder 8 Schillinge lübisch. Die Statuten bestimmten: „Kommen die Brüder und Schwestern zu gemeinschaftlichem Essen (am Montag nach Frohnleichnam) zusammen, so sollen sie höfisch, züchtig und bescheiden sein, nichts sprechen, was den andern erzürnen oder ihm mißbehagen könnte.“ Jeder Bruder und jede Schwester soll (täglich) ein Vaterunser und ein Ave Maria beten für diejenigen, welche aus der Bruderschaft verstorben sind; ferner ein Vaterunser und Ave Maria für die Lebenden, damit Gott sie trösten und zu einem guten Leben stärken möge.

Im Jahre 1495 kamen der Obmann, die Schaffner, einige Brüder und sonstige fromme Leute zusammen und beschlossen, damit Gott und sein heiliger Leichnam gelobt und geehrt werde, an jedem Donnerstag in der Heiliggeistkirche „zu singen eine herrliche Messe und zu spielen oben auf der Orgel zu dieser selbigen Messe, soweit die Vorschriften der Kirche es gestatten. Und wenn die Messe aus ist, so sollen Almosen vertheilt werden; ingleichen 1 Pfund Butter, 3 Schonroggen und 3 Pfennige“, damit die armen Leute mit Fleiß und getreulich Gott bitten mögen für die Brüder und Schwestern, welche aus der Bruderschaft verstorben sind[1].

13. Das Band, welches die Bruderschaften, Zünfte und Gilden mit der Religion verband, lockerte sich im Laufe der Zeit. Die Gefahr war in denjenigen Gilden am größten, welche von vornherein am wenigsten mit der Kirche in Verbindung standen. Die geselligen Zusammenkünfte im Gildenhause mehrten sich, und die Schranken wurden überschritten, welche von den ursprünglichen Statuten gezogen waren. Man hatte dies

---

[1] Wehrmann a. a. O. S. 499 f. — Solche Sacraments-Bruderschaften bestehen auch heute noch. So in Köln und in der St. Foilans-Pfarrkirche in Aachen. Nach den Statuten wurde letztere 1522 gegründet, um in den Wirren jener Zeit „die wirkliche Gegenwart des Gottmenschen im allerheiligsten Sacramente des Altars zu bekennen und dem hochwürdigsten Gute die schuldige Anbetung mit erhöhtem Glanze abzustatten“. Zu diesem Zwecke wird jeden Donnerstag vor ausgestelltem hochwürdigsten Gute ein feierliches Hochamt im Beisein zahlreicher Mitglieder gehalten. Eine bestimmte Anzahl derselben ist zum voraus eingeladen, die reservirten Plätze einzunehmen und brennende Fackeln zu halten. Auch heute noch gehören die angesehensten Herren der Stadt dieser Bruderschaft an. Dem Geiste der Neuzeit entsprechend, werden gemeinsame Mahlzeiten nicht mehr gehalten. Dagegen finden „zur Erinnerung an die wunderbare Brodvermehrung und Speisung Tausender, welche ein Vorbild darstellte des wahren Himmelsbrodes“, noch immer Brodspenden statt. Nur sind dieselben dahin modernisirt, daß Brodkarten an die Mitglieder selbst verabfolgt werden, welche dann die armen Leute beim Bäcker gegen Brod eintauschen. Das Vermögen, welches bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts zur Bestreitung der Kosten angesammelt war, wurde von der französischen Revolution confiscirt. Da aber das Eintrittsgeld nicht unbedeutend ist und nicht selten einzelne Mitglieder sich noch außerdem bereit erklären, die Kosten für außerordentliche Vertheilung von Brodkarten zu tragen, so ist die den Armen geleistete Unterstützung nicht zu unterschätzen.

häufig schon bei Begründung einer Bruderschaft gefürchtet und darum verordnet, die Genossen sollten nicht allzu oft zusammenkommen, auch nicht, ohne daß der vorsitzende Obmann zugegen sei [1].

Während der Wirren der Glaubensumwälzung machte Erasmus den Vorschlag, eine Anzahl kirchlicher Festtage abzuschaffen. Paulus Heliä übersetzte die Schrift des Erasmus und verbreitete sie in Dänemark. Beide meinen, die Obrigkeit solle alle Feste abschaffen, welche die Mitglieder der Gilden in ihren Häusern hielten. Denn diese Feste gäben Anlaß zu Völlerei und Betrunkenheit, wodurch Unzucht und alle Arten von Thorheiten entständen [2]. Da Erasmus allzu geneigt war zu Uebertreibungen, können wir die Richtigkeit dieses harten Urtheils in seiner Allgemeinheit nicht gelten lassen. Daß es ein Fundament hatte, geht aus andern Thatsachen hervor. Man könnte hier an das Verbot des Cardinals Nikolaus von Cues denken, welches er 1451 gegen die Errichtung neuer Gilden erließ [3]. Weil dasselbe aber im Interesse der kirchlichen Organisation erlassen wurde, kann daraus nicht viel gefolgert werden betreffs des Geistes der damaligen Gilden. Später mehrten sich die Klagen über die hohen Leistungen, welche — nicht zum mindesten für das Festessen — denjenigen auferlegt wurden, welche der Zunft oder Gilde beitreten wollten. Die Rechnungen für sonstige Feste zeugen nicht selten für einen bedenklichen Bierconsum. In Dänemark hatten zuletzt ehrenwerthe Familienväter Bedenken, ihre Frauen und Töchter an den Gildenfesten theilnehmen zu lassen [4].

Aus den Protokollen der Aalborger Frohnleichnamsgilde geht offenbar hervor, daß die Brüder sich öfter versammelten, als nach den Statuten festgesetzt war. So wurde 1519, als in Dänemark noch alles katholisch war, in dieser Gilde beantragt, in Zukunft am Donnerstag der zweiten Fastenwoche hinauszureiten, um den von zwei Mitgliedern vorgestellten Ringkampf zwischen Sommer und Winter zu feiern, was mit dem Charakter der Fastenzeit ja schwer vereinbar war. 1531 wurden Kelch und Patene verkauft, angeblich um zu nothwendigen Bauten Mittel zu gewinnen, wahrscheinlich aber, weil das protestantische Element herrschend geworden war [5].

---

1 Schanz a. a. O. S. 77.

2 *Desiderii Erasmi* Opera omnia V (Lugduni Batavorum 1704), 504 E. *Paulus Eliae,* Om en Christelig foreening.

3 Pastor a. a. O. I, 359. 365. 4 *Allen* l. c. IV, 1, S. 131 f.

5 Dansk Magazin, 3. Raekke, I, 96. 99. 114.

Fünftes Kapitel.

Mittelalterliche Feste.

„Eine dem Mittelalter eigenthümliche Erscheinung war die überall sichtbar hervortretende kirchliche Seite des öffentlichen Lebens; ... die Festlichkeiten desselben bestanden der Mehrzahl nach in den Kirchenfesten, ... (aber auch) die rein politischen unter ihnen hatten einen religiösen Anstrich." [1] Das ganze Denken, Sinnen und Trachten ward so sehr von höhern Grundsätzen bestimmt, daß sie nicht einmal außer acht gelassen wurden, wenn man sich der Fröhlichkeit überließ. Die Religion hatte nichts Finsteres, war keine unbequeme Mahnerin. Ueber den skandinavischen Norden schreibt Allen [2]: „Das Leben drückte nicht hart auf unsere Vorfahren... Ein frommer Ton war ausgebreitet über das tägliche und weltliche Leben, welches in gutem Zusammenklange stand mit dem kirchlichen... Das Jahr in seinem Kreislauf brachte mancherlei festgesetzte Feiertage, die man nicht unbenutzt vorübergehen ließ." Gemeinsame Feste waren die Hochzeiten und Taufen, Primizen und Ordensprofessionen, weil sie von weiten Kreisen der Mitbürger mitgefeiert wurden. Bei der ersten Messe eines neugeweihten Priesters erscholl in Dänemark „Orgelspiel, froher Glockenklang und lustiger Gesang mit Discant". Ein Opfergang war mit der Messe verbunden, und sie fand statt „mit großer Feier und Würde und anderem, womit Gott gelobt wird". Darum will Christiern Pedersen, man solle mit Vorliebe zu den Primizen in der Kirche erscheinen [3]. Auch Ehrengaben wurden dem Primizianten gereicht; denn in den Rechnungen der Königin Christine melden zahlreiche Posten, was sie den Primizianten in den Pfarr- und Klosterkirchen senden ließ.

Volksfeste wurden von den Magistraten mit Vorliebe für die Tage angesetzt, welche dem Andenken eines besonders verehrten Heiligen geweiht waren. Die öffentliche Belustigung sollte ein Ausdruck der Freude sein über die Erhöhung dieses Heiligen. Bei solchen Gelegenheiten liebte man es auch, das Bürgerrecht zu verleihen oder es sich ertheilen zu lassen [4]. Hoch ging es her bei den Festen der Patrone der Kirchen und Gilden.

So wurden bis in die Neuzeit zu Preston die Gildetage von der ganzen Stadt gefeiert mit „lange vorbereiteten Aufzügen und Schauspielen, Gastmählern und

[1] Hegel a. a. O. I, 95; vgl. II, 406. [2] L. c. IV, 1, 229.
[3] L. c. II, 455.
[4] Vgl. Hüllmann a. a. O. IV, 172 ff. Cetty a. a. O. S. 196.

Volksbelustigungen aller Art". Von nah und fern strömten große Menschenmengen hinzu. Die Gilde der hl. Maria zu Beverley (Yorkshire) hielt an ihrem Jahresfest zu Lichtmeß eine Procession, wobei Maria, Joseph, Simeon und Engel dargestellt waren. Für solche Processionen hatte das Mittelalter große Vorliebe. Die Theilnehmer trugen dabei oft Wachslichter. So bestimmen manche Gildenstatuten, die Mitglieder sollten sogar bei Seelenämtern mit brennenden Wachslichtern erscheinen und mit solchen Lichtern der Leiche zum Grabe folgen [1]. Als der hl. Bernhard in Speier landete, zogen ihm der Bischof und die Geistlichkeit mit Kreuz und Fahnen, die Zünfte mit brennenden Kerzen und Zunftzeichen entgegen. Alle führten ihn unter Glockengeläute und Gesang zum Münster, wo der Kaiser und die Fürsten ihn als Legaten des Papstes mit der größten Ehrerbietung empfingen [2].

In Dänemark ist die Erinnerung an den feierlichen Aufzug der Dreikönige erhalten. Troels Lund schildert ihn folgendermaßen: „Drei Geistliche waren als Könige gekleidet. Vor ihnen wurde auf einer Stange ein Stern getragen, auf den einer der Könige mit seinem Stabe hinwies. Singend zogen sie einher. Ueberall schlossen sich Laien mit Opfergaben an. Der Zug endete vor dem Altare der Kirche, über dem ein größerer Stern leuchtete. Die Nahenden wurden von andern Geistlichen empfangen und singend gefragt: ‚Was sucht ihr?‘ Bei der Antwort: ‚Den neugeborenen Jesus‘, wurde ein Vorhang fortgezogen, damit die Krippe mit dem Könige des Himmels erscheine. Alle knieten unter Lobgesängen nieder und opferten ihre Gaben." [3]

In Mailand zogen die Könige zu Roß vom Kloster der Dominikaner aus. Ihr Gefolge trug kostbare Gaben. An der Laurentiussäule wurden sie von Herodes mit seinem Hofe empfangen. Hierauf zogen sie in die Eustorgiuskirche, wo das göttliche Kind, Maria und Joseph sie erwarteten [4].

„Zu den oft wiederkehrenden Erscheinungen, welche als Elemente des kirchlichen Lebens beständig das Gemüth der Menschen berührten, gehörten auch theatralische Vorstellungen; denn diese hatten stets einen sittlich-religiösen Anstrich und behandelten fast ohne Ausnahme biblische Erzählungen. Sie wurden unter freiem Himmel für das ganze Volk gehalten" und ersetzten besonders in der Passionszeit andere öffentliche Vergnügungen.

„Der Zweck dieser theatralischen Darstellung (Mysterien) war ein mehrfacher: die Schüler sollten im Reden geübt werden; dem Volke aber, welches ja die heiligen Schriften nicht las, sollte der historische Inhalt der heiligen Schriften dargestellt, zu gleicher Zeit aber moralische Belehrung gewährt und das religiöse Gefühl noch auf andere Weise, als dies beim

---

[1] Kriegk, Deutsches Bürgerthum S. 346. Hegel a. a. O. I, 106 f.; vgl. I, 432 und 455.

[2] Geissel, Der Kaiserdom zu Speyer (2. Aufl.) S. 54.

[3] „Nach Einführung der Reformation traten Schulkinder an die Stelle der Geistlichen. Man zog nicht mehr in die Kirche. Den Kindern fielen nunmehr die Opfergaben zu." *Troels Lund* l. c. VII, 121.

[4] Hüllmann a. a. O. IV, 243.

Gottesdienste geschah, belebt werden. Endlich war damit auch die Absicht einer heitern Unterhaltung und öffentlichen Lustbarkeit verbunden, indem man theils komische Scenen mit einmischte, theils auch, selbst in den ernsten Scenen, Scherze unterlaufen ließ." [1]

Auch in Dänemark waren geistliche Schauspiele gebräuchlich, doch ist nur ein einziges erhalten, das in dänischer Sprache verfaßte „Spiel vom heiligen Herzoge Kanut". Die durch Martin Börup verfaßten und von seinen Schülern aufgeführten Stücke sind leider verloren [2].

Eine Einrichtung religiösen und communalen Charakters hatte der Norden, welche vielleicht ihm allein eigen war: die regelmäßig wiederkehrenden Friedens- oder Versöhnungsfeste. Bereits Erzbischof Birger von Upsala verordnete in Uebereinstimmung mit seinen Suffraganen, bei jeder Pfarrkirche ein Haus zu errichten, welches alle Zwecke eines Hospitals zu erfüllen, nach Art der Gildenhäuser aber auch geselligen Zusammenkünften zu dienen habe. Unter diesen Zusammenkünften sollten manche die Eintracht fördern [3]. Nach einer spätern Verordnung der schwedi-

---

[1] Kriegk a. a. O. S. 349. 435 f. 439 f. Die Gilde des Gebetes des Herrn (Gild of the Lord's Prayer) in York ließ jährlich ein geistliches Schauspiel aufführen, worin Laster und Sünden verspottet, Tugenden gepriesen wurden, „zum Heile der Seelen der Einwohner der Stadt und der Nachbarn". Hegel a. a. O. I, 106 f. Vgl. Franz Falk, Die Schul- und Kinderfeste des Mittelalters (Frankfurter zeitgemäße Broschüren für 1880, S. 229 f.). Kreiten, Die Frohnleichnamsspiele des Königs René. Stimmen aus Maria-Laach VII, 84 f. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Art. Spiele (geistliche) u. s. w.

[2] Der Ludus de sancto Kanuto duce wurde herausgegeben von Birket Smith. Hauptheld desselben ist der selige Knud Lavard, ein Neffe des heiligen Königs gleichen Namens, der von seinem Verwandten Magnus verrätherischerweise ermordet ward. Martin Börup wird in den Monumenta historiae danic. (ed. *Rördam*) II, 672 von seinem jüngern Zeitgenossen Erasmus Laetus besonders wegen des Spiels „Goliath" gelobt. In der Person des Goliath gab Börup die Feinde der Kirche und alle Angriffe wider dieselbe dem Gelächter preis. — In Script. rer. danic. VIII, 485 sq. stehen zwei lateinische Gedichte, worin der Universitätslehrer Gabler 1521 den adeligen Domherrn Ravensberg wegen seiner Komödien (geistliche Schauspiele?) preist.

[3] Erzbischof Gregor Birger von Upsala ist nicht zu verwechseln mit Erzbischof Birger von Lund, der kurz vor der Reformation lebte und nur infolge der Latinisirung seines Familiennamens (Byrge oder Börge) Birger hieß, also nicht dem berühmten Geschlechte der Birger angehörte, sondern der Sohn eines Landküsters war. Erzbischof Birger von Upsala stammte dagegen aus demselben Geschlechte wie die hl. Birgitta („Birgitta" wohl gleich „kleine Birgerin") und war ihr Zeitgenosse, überlebte sie aber und schrieb ihr Leben († 1383). Olaus Magnus nennt letztern sanctissimus. Die schwedisch geschriebene Episcopia Sviogothica des

schen Bischöfe fanden diese Zusammenkünfte an je drei Tagen der Fastnachts- und Pfingstzeit statt. Nach Alter, Würde und Familie war dann die ganze Gemeinde an verschiedenen Tischen gruppirt. Alle hatten Eßwaren mitzubringen, Bier aber wurde aus gemeinsamen Mitteln beschafft. Diese Friedensfeste unterblieben nur zur Zeit eines Krieges, ansteckender Seuchen und einer Theuerung. Nach Olaus Magnus wurden sie oft durch solche böse Ereignisse und zuletzt „durch den Neid falscher Christen und durch die verabscheuenswerthen Umtriebe der Ketzer" gestört, unterblieben aber niemals gänzlich. Der Versuch, dieselben zu unterdrücken, habe viel böses Blut gemacht und sei eine der Ursachen des schwedischen Bauernkriegs (Dakefehde) unter der Regierung Gustav Wasas gewesen [1].

Bis in die protestantische Zeit hinein hatte man auch in Dänemark eine Festlichkeit, welche alle Anzeichen eines Versöhnungstages an sich trug. Außer dem Namen Skriftetönde (Beichttonne) erfahren wir aber über sie nichts aus katholischer Zeit. Im Jahre 1563 klagte eine protestantische Synode: „An einigen Stellen auf dem Lande herrschte die Gewohnheit, daß der Priester (Prediger?) in der Karwoche sich in jedes Dorf seiner Pfarrei begab und Beicht hörte. Wenn alle die Absolution erhalten hatten, legte man eine Tonne Bier auf einen Stuhl, und sie beichteten (?) darauf auch untereinander, je nachdem ein jeder gerührt wird." [2] Man wird wohl nicht fehlgehen mit der Annahme, in katholischer Zeit sei bei dieser Gelegenheit um Verzeihung gebeten und Verzeihung gewährt worden: es sei ein Versöhnungsfest gefeiert und dabei ein Trunk genommen worden.

Sechstes Kapitel.

Die Religion im Staatsleben.

Die meisten heutigen Staaten wollen zur Ordnung des Zusammenlebens ihrer Bürger nur das durch ihre eigenen Gesetze begründete Recht gelten lassen. Dagegen suchte das christliche Königthum des

---

Ryzelius (Linköping 1752) sagt von ihm (S. 41 f.), er sei „berühmt wegen seiner Studien und Tugenden oder wackern Eigenschaften". Sein Amt habe er „nach der Art jener Zeit" mit Fleiß und Sorgfalt verwaltet.

[1] Historia de gentibus septentrionalibus etc. cap. 16—20. Olaus Magnus schrieb 1555.

[2] *Paludan*, Magazin for Lidende II, Haefte 4, S. 26. *Allen* l. c. IV, 1, 222.

Mittelalters eine Ordnung, welche die vom Schöpfer den Menschen gegebene Bestimmung und die Gebote Gottes zur Grundlage hat. Dies Königthum des Mittelalters fußte auf dem bis ins 15. Jahrhundert hinein herrschenden christlichen Rechte. Es wollte schließlich die von Gott selbst den Menschen gegebenen Gesetze zur Beobachtung bringen. Mochte sein Recht in den Gesetzgebungen der einzelnen Länder auch nähere Bestimmungen erhalten, im Grunde war es überall doch nur ein Ausfluß des Natur- und Sittengesetzes, welches der höchste Herr selbst in unsere Seele geschrieben hat, und der geläuterten Anforderungen, welche die Kirche infolge der Offenbarung an ihre verschiedenen Glieder stellen muß. Das Naturgesetz und die christliche Vervollkommnung desselben wurden in den einzelnen Ländern den obwaltenden Verhältnissen angepaßt.

Alle drei skandinavischen Reiche besitzen wichtige Schriften des Mittelalters, welche zeigen, wie dies im Norden geschehen sei. Sie schildern den Zweck eines christlichen Staates und die Aufgaben eines katholischen Königs.

1. Dem norwegischen Speculum regale ist aus vielen Gründen der erste Platz anzuweisen. Es wurde im südlichen Norwegen in norränischer Sprache, einem Zweige der altnordischen oder isländischen, verfaßt zwischen 1190 und 1196. Damals herrschte dort König Sverrer, der mehr und mehr mit der Kirche zerfiel. Der Verfasser, dessen Name uns verloren ging, scheint sein Werk im Anfange der kirchlichen Streitigkeiten geschrieben zu haben und betont wohl darum die königliche Gewalt auf Kosten der kirchlichen[1].

Seinem Buche gab er die Form einer Unterredung zwischen Vater und Sohn. Der Sohn erklärt dem Vater, er dürfe noch nicht wagen, sich an den Hof des Königs zu begeben, und möchte vorerst als

[1] Im Urtext herausgegeben von Keyser, Munch und Unger im Programm der Universität Christiania für das Jahr 1848. Wiederum von Dr. Oskar Brenner: Speculum regale. Ein altnorwegischer Dialog nach Cod. Arnamagn. 243 Fol. B und den ältesten Fragmenten. München, Christian Kaiser, 1881. — Wir citiren die ältere Ausgabe von Halfdan Einersen (Phil. Mag. et Rect. Schol. Cathedr. Holens. [Island]). Kongs-Skugg-Sio. Utlögd a Daunsku og Latinu etc. Soróe (Seeland) 1768. Trykt hos Jonas Lindgren. Sie hat zur Seite eine dänische, unter dem Texte eine freiere lateinische Uebersetzung, sowie Anmerkungen. Die spätern Herausgeber erkennen den Werth dieser Ausgabe an und bemerken nur, daß ihr nicht die beste, immerhin aber sachlich durchaus getreue Handschrift zu Grunde liege. Das Speculum ist sehr wichtig für die Culturgeschichte des Nordens; es enthält reiche Nachrichten über die Rüstung der Krieger, die Ausstattung der Schiffe, über die Bodenerzeugnisse des Nordens, die klimatischen Verhältnisse, die Pflanzen und Thiere sowohl Islands als Grönlands u. s. w.

Kaufmann fremde Länder sehen. Darauf beginnt der Vater, von den Fragen des Sohnes unterbrochen, seinen Unterricht über das Leben eines Kaufmannes jener Zeit, über das bei Hofe einzuhaltende Benehmen, über Stellung und Pflichten des Königs. Uns beschäftigt hier nur, was er betreffs des Königs sagt. Es ist folgendes:

Gott hat zwei Häuser auf Erden errichtet. Man kann sie „Kirchen" nennen, weil in beiden das Volk zusammenkommen soll. In dem ersten, dem „Hause der Nahrung", befindet sich ein Tisch, von dem das Volk seine geistliche Nahrung erhält. Im andern, dem Tinghause, dem Hause des Gerichtes, hat Gott „seinen heiligen Richterstuhl aufgeschlagen und versammelt sich das Volk, um die Erklärung des heiligen Gesetzes zu vernehmen. Zwei Aufseher sind über diese Häuser gesetzt: der König und der Bischof".

Der König ist der Stellvertreter Gottes. Wenn alle ihn ehren und sich vor ihm neigen wie vor Gott, so wollen sie Gott selbst dadurch ehren; denn der König trägt dessen heiligen Namen. Kein Mensch kann den Schutz des Königs entbehren, weil die Menge übelgesinnt und der eine wider den andern unbillig ist. Zur Zeit der Anarchie gleicht der Staat einem Schiffe ohne Ruder. In Gottes Macht steht es, das Volk wiederum von solchem Unheil zu befreien, wenn es für seine Sünden hinreichend gestraft ist. Wie der König jeden Tag für die Bauern und Bürger zu beten hat, so muß auch jeder von ihnen täglich für den König beten. Vor allem soll jeder Unterthan dem Könige gehorsam sein. „Denn weil das ganze Reich dem Könige gehört, so sind auch alle verpflichtet, ihm zu gehorchen. Kein Vergehen kann schwerer sein, als gleich Saul, Ungehorsam zu zeigen gegen seinen Vorgesetzten. Auch wenn der König einen Gelehrten (Geistlichen) oder einen Abt oder Bischof seines Reiches auffordert, als Gesandter sich zu einem andern Könige oder zum Papste zu begeben, muß der dazu Berufene sich auf die Reise begeben, es sei denn, daß er sich der Feindschaft des Königs aussetzen und aus seinem Reiche vertrieben werden wolle."

Der Sohn fragt, wie Salomon den Hohenpriester Abiathar seines Amtes entsetzen konnte. Er habe gedacht, keiner der beiden Aufseher dürfe den andern des Rechtes über dasjenige berauben, worüber er gestellt ist.

Die „vernünftige" Antwort fällt bedenklich aus und macht die obenerwähnten Streitigkeiten des Königs Sverrer mit den Vertretern der Kirche erklärlich: „Ich bemerke dir, und du sollst dessen wohl eingedenk sein, daß diese beiden Wohnungen Häuser Gottes sind. Der König sowohl wie der Bischof sind Diener Gottes und Aufseher über diese Häuser. Allein sie sind nicht in der Weise Besitzer derselben, daß sie denjenigen etwas davon entreißen können, welche von Anfang an darüber gesetzt sind. Deshalb darf der König nichts aus dem Hause des Bischofs an sich reißen. Gott hat sowohl dem Könige wie dem Bischofe eine Zuchtruthe in die Hand gegeben. Allein die Zuchtruthe des Königs ist ein zweischneidiges Schwert. Zweischneidig ist das Schwert, weil der König ebensowohl verpflichtet ist, dasjenige Haus zu bewachen, über welches der Bischof gesetzt ist, falls der Bischof mit seiner Zuchtruthe es nicht bewachen kann[1]. Saul handelte unrecht, indem er

---

[1] Der norwegische Verfasser scheint dem Könige ein selbständiges Urtheil darüber zu erlauben, wann er gegen diejenigen einschreiten soll, welche der Kirche den Gehorsam verweigern. Er vergißt hervorzuheben, daß zuerst eine Aufforderung

den Hohenpriester Abimelech und die Priester von Nobe erschlug, da sie nichts verbrochen, was den Tod verdient hätte. Umgekehrt aber war das Verhalten Salomons Abiathar gegenüber gerechtfertigt. Du sollst also wohl verstehen, daß zwischen der Aufgabe eines Königs und derjenigen eines Bischofs der Unterschied besteht, daß der Bischof ein Magister und Lehrvater ist und auch ein Berather des Königs. Aber der König ist gesetzt, um Richter zu sein und ein Mann der Strenge für jegliche Strafe; er soll ein vollkommener Schrecken sein für alle, welche unter ihm stehen."

Dem Vater ist das Verhältniß, welches nach seiner Auffassung zwischen Moses und Aaron bestand, auch für den Neuen Bund noch maßgebend; denn er fährt fort: „Gott hatte in der Weise das Amt vertheilt, daß Moses die Regel der heiligen Richtersprüche bewahren, Aaron aber über die Opfer wachen sollte, die auf den Altar zu legen waren. Du mußt nun bestimmt wissen, daß es so auch noch heute zu Recht bestehen soll." Der Vater erzählt dem Sohne dann weiter, Christus habe dem Petrus befohlen, zur Bezahlung der Steuer eine Drachme dem Munde eines Fisches zu entnehmen. Er machte sich also selbst steuerpflichtig und ebenso den Schüler, welchen er zum Herrn setzte über seine Apostel und über alle Priesterwürde. Der Vater übersieht somit, wann und worin der Erlöser dem irdischen Könige gehorchen wollte und welchen Gehorsam er seinen Aposteln auferlegt: die beiden Gewalten mit ihrer verschiedenen Natur werden also von ihm nicht gebührend auseinandergehalten.

Wird nun der König recht hoch gestellt, so werden ihm große Pflichten auferlegt. Er soll seinem Reiche alle Sorgfalt zuwenden, aber um Gott zu gefallen. Denn der König darf nie vergessen, daß er wie der Bischof ein Diener Gottes ist. Auf ihn werden die Worte angewendet, welche David zu Salomon sprach: „Erfülle in allen Dingen Gottes Willen, dann wird dir zeitlicher und ewiger Lohn zu theil." Sobald er in der Nacht vom Schlafe erwacht, soll er darüber nachsinnen, wie Gott geurtheilt habe. Mit solchen Betrachtungen und mit Gebeten soll er am Morgen die Zeit ausfüllen, bis die Stunde gekommen ist, sich in die Kirche zur Messe und zu den Tagzeiten zu begeben. Wie er sich dort zu verhalten habe, ist im ersten Theile dieser Schrift bereits ausgeführt worden[1]. Kein Mensch sollte kundiger und mehr erfahren sein in allen Dingen als ein König. Das ist nothwendig für ihn selbst und für sein Volk. Der vom Verfasser redend eingeführte Vater will zwar dem Könige „zur nothwendigen Erholung und zur Erhaltung der Gesundheit" bisweilen das Jagdvergnügen verstatten, aber doch nur nebenbei, obgleich es in Wirklichkeit die vorzüglichste „Beschäftigung mancher Könige ist, mit Falken auszureiten oder mit Hunden auf die Jagd zu gehen". Die Hauptbeschäftigung eines wahren Königs ist vielmehr: den richtigen Entscheid zu geben in allen Schwierigkeiten, die an ihn gebracht werden. Er soll die Reichen mit starker Hand zügeln, damit sie nichts wider den Armen begehren; andererseits die Armen nicht dermaßen emporheben, daß sie allzu anspruchsvoll und kühn werden wider die Reichen. Wie David zu Salomon, so spricht der Verfasser zum Könige: „Gib acht auf die Regierung mit weiser Gerechtigkeit; sei so strenge beim Strafen, daß das Reich nicht der Lei-

---

des weltlichen Armes zum Einschreiten vorherzugehen habe. Die staatliche Gewalt hatte nach Auffassung aller angeführten Canonisten des Mittelalters nur die kirchlichen Urtheile zu vollstrecken, wenn und wo die kirchlichen Mittel versagten und die Vollstreckung des Urtheiles von der Kirche selbst gewünscht wurde.

[1] Vgl. oben S. 16.

tung zu entbehren scheine wegen deiner allzu großen Feigheit. Gebrauche harte Strafen, diese aber mit Maß, damit auch die Strenge nicht ohne Barmherzigkeit erfunden werde." So soll der König im Gerichte verfahren, wie Gott im Paradiese über die gefallenen Stammeltern geurtheilt hat [1]. Beim guten Urtheilsspruche sind vier Schwestern zugegen: Friede und Wahrheit, Weisheit und Barmherzigkeit. Jede gibt ihrer Natur entsprechend ihr Verdikt ab; aber in voller Eintracht kommen sie bald überein in dem Urtheilsspruche, den Gott fällt. Barmherzigkeit und Wahrheit umarmen sich alsdann, Weisheit und Friede küssen sich.

Wenn der König sich in den Saal begibt, um zum Urtheilsspruche auf seinen Hochsitz sich niederzulassen, soll er draußen lassen Geiz, Zorn, Parteilichkeit und Voreingenommenheit. Dagegen soll er die vier Schwestern mit sich nehmen. Weisheit und Wahrheit sollen auf der einen Seite bei ihm Platz nehmen, Friede und Barmherzigkeit auf der andern. Darauf soll der König so zwischen Mann und Frau, zwischen allen und jeden entscheiden, daß die Schwestern sich umarmen [2]. Falls er zum Tode verurtheilen muß, soll er mit dem Spruche zögern, damit er um so mehr bewahrt werde, aus Grausamkeit und Jähzorn zu entscheiden. Hat er auf Geldstrafen zu erkennen, so soll er den Schein von Geiz vermeiden. Wohl kann er die Bußen oder das Vermögen des Verbrechers für die Krone einziehen, allein nur um dem Gesetze Achtung zu verschaffen und um gerechte Strafen zu verhängen.

Gelangt der König einst selbst zu den Füßen seines Oberrichters, dann kann er bestimmt erwarten, daß dieser zu ihm sprechen wird: „Du warst bekleidet mit meinem Namen, wie ich wurdest du genannt König und Richter: lege also Rechenschaft ab über dein Amt." Der höchste Richter wird alsdann fragen, wie er über das Volk geurtheilt habe. Falls die Antwort nicht günstig ausfällt, wird der König vernehmen müssen: „Du böser Knecht, weil du beim Urtheile die Gerechtigkeit außer acht gelassen, so fahre hin an den Ort, wo alle gestraft werden, welche ungerechte Urtheile gefällt haben."

2. So interessant das norwegische Speculum regale sein, ein wie ehrwürdiges Denkmal der altnorwegischen Literatur es abgeben mag: die darin ausgesprochenen Ideen sind doch nicht immer klar und richtig. Wichtiger ist für die Entwicklung der Anschauungen in den skandinavischen

---

[1] Charakteristisch ist die Darlegung, wie Gott über Lucifer und über die Schlange seinen Spruch fällte. Die Schlange büßt ihr bisheriges Jungfrauenantlitz ein, verliert ihre Füße und wird zu einem Giftgefäße. Dem Lucifer wird gesagt: „Wie du Sieg davontrugst über die Gemahlin Adams, welche noch Jungfrau ist, so wird eine ihrer Töchter als Jungfrau Sieg gewinnen über dich. Wie du jetzt dem Anscheine nach Adam und seine Nachkommen als Kriegsgefangene abgeführt und unter deine Botmäßigkeit gebracht hast, so wird einer aus seinen Söhnen alle deine Schlupfwinkel durchforschen und alle deine Kleinode von dir nehmen. Er wird Adam und alle seine getreuen Nachkommen durch den herrlichsten Triumph dir entreißen und ihm einen Ehrenplatz anweisen unter seinen Söhnen in dem Reiche, das du nach Gebühr verloren hast. Wie ein grünes Holz die Frucht bot, welche dir den Sieg verschaffte, so wird ein dürres Holz die Frucht tragen, welche deinen Sieg zu nichte macht."

[2] Diesen Anschauungen entsprechen in auffälliger Weise die Worte eines Prologs zum Sachsenspiegel.

Reichen die schwedische Schrift *Kununga ok Höfdinga Styrelse*, „Leitung des Königs und der Vorsteher". Sie ist nach Geijer die trefflichste Schrift, welche das schwedische Mittelalter hervorgebracht hat [1].

Ihr Verfasser war vermuthlich der Erzieher des jungen Königs Magnus Smek. Er schrieb sie nach 1280, wahrscheinlich aber erst im Beginn des 14. Jahrhunderts. Sie wurde von Johannes Bureus aufgefunden und 1634 zum erstenmal gedruckt. Ihre vier Bücher legen dar: 1. welche Regierungsform die beste ist, 2. durch welche Tugenden der König sich auszeichnen, 3. wie er seine Hofhaltung und 4. wie er seine Regierung einrichten soll.

Im ersten Buche wird die sociale Natur des Menschen besprochen und die erbliche Monarchie als die beste Regierungsform dargestellt. Im zweiten Buche wird ausgeführt, der König sei Gott allein untergeordnet; darum muß er Gott gehorchen, ihm dienen und frömmer sein als die übrigen Menschen. Eine lange Belehrung erklärt ihm die drei göttlichen Tugenden, die zwölf sittlichen und die vier Cardinaltugenden [2]. Im dritten Buche empfiehlt der Verfasser dem Könige, zu sorgen für gute Diener, für eine passende Wohnung und seiner Würde entsprechende Gastmähler. Dann warnt er ihn vor zwölf Thorheiten, die abstoßen: Heuchler, gottlose Greise, ungehorsame, feige Jünglinge, hartherzige, geizige Reiche, Weiber ohne Scham, hohe Herren ohne Tugend, Christen oder gar Geistliche, die ohne Ursache streiten, ein stolzer Armer, ein König, der seine Gewalt mißbraucht, ein Volk ohne Leitung, endlich Christen, welche gegen das Gesetz und die Gerechtsame Gottes leben. Darauf wird gehandelt von der Pflicht des Königs, seine Kinder gut zu erziehen. Die Prinzen sollen im Lesen, Schreiben und Rechnen, in Leibesübungen und im Waffenhandwerk, besonders aber in aller Tugend und Weisheit unterrichtet werden. Im vierten Buche wird ausgeführt, nach Aristoteles sei dem Reiche ein Siebenfaches nöthig: 1. ein guter König. Nach Aegidius Romanus Colonna, Erzieher Philipps des Schönen und Ordensgeneral der Augustiner († 1316), solle der König ein Zehnfaches leisten: die königlichen Schätze und Rechte wahren, seine Einkünfte auf das Wohl des Landes verwenden, gegen seine Unterthanen herab=

---

[1] Geschichte Schwedens I, 154. Wir benutzen die Ausgabe, welche Johannes Scheffer auf Veranlassung des Kanzlers de la Gardie mit lateinischer Uebersetzung und werthvollen Noten herausgab: Kununga ok Höfdinga Styrelse. — Hoc est Regum principumque Institutio. — In sermonem latinum vertit notisque necessariis illustravit *Ioann. Schefferus*, Argentoratensis. Holmiae Suecorum MDCLIX.

[2] Die Frage, wie ein König dazu kommen könne, nach dem Besitze seiner Unterthanen zu verlangen, wird an dieser Stelle mit altschwedischem, versificirtem Sprichworte beantwortet:

Ta manuin ma som han wil | Ta gör han som han aer til.

(Wenn man mag, wie man will, dann thut man, wie man ist.) Ein anderes Sprichwort wird gleich darauf angeführt zur Erhärtung dafür, daß gewaltthätige Fürsten nach dem gerechten Gerichte Gottes meistens ein schlimmes Ende nehmen:

Alt thet man medh syndom fa | Theta skal medh sorgom forga.

(Alles, was man mit Sünde erlangt, wird vergehen unter Trauer.)

lassend sein, Streit mit seinem Adel vermeiden, vielmehr den Adel lieben, sich der Mäßigkeit im Essen und Trinken befleißigen, mit schönen und nützlichen Bauten seine Städte schmücken, fremde Gesandte ehren, endlich sich am Gottesdienste in erbaulicher Weise betheiligen, wie auch dem Hause und den Dienern Gottes Wohlwollen bezeigen. Wenn die Unterthanen solches Benehmen gegen alles, was Gottes ist, gewahren, sind sie um so mehr geneigt, dem Könige Gehorsam und schuldige Ehrfurcht zu bezeigen. — Ein schlechter König bedeckt das Reich mit Landsitzen, gibt mehr aus, als seine Einkünfte betragen. Infolgedessen fängt er an, zu rauben und grausam zu werden gegen Adelige und Geistliche; er will weder Schulen noch Gelehrsamkeit, unterdrückt das Vereinswesen, bedient sich der Späher, sucht Freundschaften zu verhindern, fördert Parteiungen und freut sich, wenn die Parteien sich gegenseitig aufreiben; durch Steuern macht er die Unterthanen arm; er sucht Krieg mit andern Ländern.

2. soll der König gut regieren nach Gottes Vorbild, auch für gute Straßen sorgen und für Häuser an denselben, in denen die Reisenden gegen Entgelt Nahrung für sich und Futter für ihre Lastthiere erhalten können. Wo solche Straßen fehlen, verarmen die Bewohner und vereinsamt das Land. Der König soll ferner gute Häfen anlegen; denn jedes Land bedarf der Güter der andern. An solchen Stapelplätzen soll er Vorkehrungen treffen für den Frieden zwischen Fremden und Eingeborenen.

3. schuldet der König seinem Lande gute Gesetze und Gebräuche, 4. gerechte Richter, 5. vorsorgliche Beamte und Rathgeber. Letztere sollen nach Aristoteles achten, daß die Staatseinkünfte nicht verringert werden, sonst wachsen die Steuern. Sie sollen nicht bloß für den Haushalt des Königs sorgen, sondern auch für das Wohl des Volkes, besonders dadurch, daß bei Kauf, Verkauf und Contract gerechtes Maß zur Anwendung gelangt, damit alle sich glücklich fühlen.

6. Nöthig sind ferner gute Unterthanen. Sie zerfallen in drei Klassen: die Ritterschaft, den besitzenden Mittelstand (Bauern, Kaufleute und Handwerker) und das „arme Volk" (Leibeigene). Nach Aristoteles sei der Mittelstand der wichtigste. Der König soll um so mehr suchen, ihn zu stärken, weil der Adel, wenn er alle Rechte innehat, geneigt ist, seine Güter nicht vermittelst der Gesetze zu schützen, sondern durch selbsteigene Gewalt. Das Volk soll gehorchen mit Wohlwollen und Anhänglichkeit; aber auch die Vorgesetzten sollen ihre Untergebenen lieben und in Eintracht erhalten. Wie es die höchste Ehre für einen König ist, über ein reiches Land zu herrschen, so gereicht ihm ein Volk von Bettlern zur größten Schande. Darum muß er auf die Wohlfahrt seines Reiches bedacht sein. Will er die Anhänglichkeit seiner Unterthanen erwerben, so spende er Wohlthaten und theile gerne mit von dem Seinigen, zumal als Belohnung für große Thaten. Das letzte, was noth thut, ist 7. Sorge für das Kriegswesen, um den Frieden zu erhalten.

3. Kurz vor der eben behandelten schwedischen Kununga entstand das wichtige Rechtsbuch des norwegischen Königs Magnus Lagabätr, „Gesetzesverbesserer" (1263—1280). Es war für das ganze Königreich und seine Beiländer [1] bestimmt und beginnt also:

[1] Norwegen zerfiel bis dahin in vier Gerichtskreise mit eigenen Gesetzgebungen. Das Gula-Thing, das sich jährlich auf einem Holme, einer Halbinsel bei Drontheim, versammelte, hatte die Gerichtsbarkeit für den Theil des Königreiches, der

„Magnus, von Gottes Gnaden König von Norwegen, Sohn des Königs Hakon, Enkel (Urenkel) des Königs Sverrer, sendet allen im Gulathings-Gerichtsbezirk den Gruß Gottes und seinen eigenen. Obschon wir uns recht unerfahren wissen zu einem so wichtigen Vorhaben, haben wir doch dieses Buch niederschreiben lassen im Vertrauen auf die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Fürbitte des heiligen Königs Olaf, wie auch mit Hilfe der verständigsten Männer." Die Einleitung erklärt, was der König bieten wolle. Den Gesetzen über die Zusammensetzung des Gerichtshofes soll das Christenrecht folgen, „damit man verstehen möge, daß der christliche Glaube Grundlage und Anfang ist für alle guten Handlungen, und daß der Gehorsam gegen die heilige Kirche und ihre Vorsteher ein Licht und Führer ist zu aller Gerechtigkeit nach dem Gesetze und zu aller mit Erbarmung gepaarten Sittlichkeit". An dritter Stelle soll das Wehrrecht seinen Platz finden, „damit das Volk verstehe, daß derselbe Gott, welcher den Bischof zur geistlichen Herrschaft berief, dem Könige die weltliche gab". Das folgende Buch beginnt mit den Worten: „Der Friede und der Segen unseres Herrn Jesu Christi, die Fürbitte unserer lieben Frau Maria, des heiligen Königs Olaf und diejenige aller heiligen Männer sei mit uns Gulathingsmännern allzeit."

An die Spitze des Christenrechts ist das oben S. 70 gegebene Glaubensbekenntniß gestellt. Dann wird ausgeführt, Gottes Barmherzigkeit habe zwei Diener gesetzt: den König und den Bischof. Dem erstern gab er Gewalt über weltliche Dinge, dem andern über geistliche. Sie sollen sich gegenseitig in allem, was dem Gesetze gemäß ist, helfen. Ist wegen Fehlens eines erbberechtigten Thronfolgers eine neue Königswahl vorzunehmen, so haben alle Wahlberechtigten sich nach Nidaros zum hl. Olaf zu begeben. Wird keine Einhelligkeit erzielt, so entscheidet die Mehrheit, vorausgesetzt daß der Erzbischof und die Bischöfe mit ihr stimmen. In dem Eide, den der König bei seiner Krönung und Salbung ablegt, schwört er Gott, seinen heiligen Männern und dem ganzen Volke, das christliche Gesetz des hl. Olaf zu halten, es auch nach dem Rathe guter Männer und mit dem Verständnisse, das Gott ihm gegeben, den neuen Verhältnissen gemäß zu verbessern[1]. In den Eiden

---

südlich von Drontheim oder Nidaros liegt. — Magnus Lagabätr hatte von seinem Vater einen Krieg mit Schottland überkommen. Von dem Wunsche beseelt, für sein Volk ein Friedensfürst zu sein, beendete er denselben dadurch, daß er die Suderöer (Hebriden) und die Insel Man an Schottland abtrat gegen eine einmalige Abfindungssumme und einen jährlichen Tribut. Es verblieben als Beiländer Norwegens noch die Faröer, Orkney-Inseln, Shetlands-Inseln, Island und Grönland. — Wir benutzen die dreisprachige Arna-Magnäanische Ausgabe des Gula-Things-Laug, deren lateinischer Titel lautet: Regis Magni, Legum Reformatoris, Leges Gula-Thingenses, sive Ius commune Norvegicum. — Ex manuscriptis Legati Arna-Magnaeani, cum interpretatione Latina et Danica, variis lectionibus, indice Verborum et IV Tabulis aeneis. Havniae. Anno aerae Christianae MDCCCXVII. 4°. Vgl. Dahlmann, Geschichte Dänemarks II. Bd. Kap. 16. Neu herausgegeben wurden sämtliche alten Gesetze Norwegens in der Ursprache von Keyser, Munch und Unger in 4 Bänden.

[1] Der schwedische König hatte den Eid abzulegen „auf das Buch, die Heiligthümer mit der (andern) Hand haltend", unter Anrufung Gottes, der heiligen Jungfrau Maria, des heiligen Königs Erich und aller Heiligen als Zeugen (*Reuterdahl*, Swenska kyrkans historia II, 2, S. 168). Im ersten Artikel gelobte er, Gott und

der Herzöge, Grafen, Barone und der zu diesem Zwecke gewählten Bauern wurde betont, die Schwörenden wollten darüber wachen, daß auch der König den Schwur halte, welcher „durch ein Uebereinkommen zwischen ihm und der Versammlung zu stande gekommen" sei.

Das Wehrgesetz sagt: „Im Namen Jesu Christi soll unser gesetzmäßiger König von Norwegen, sein Diener, bestimmen über Krieg und Frieden, — aber nach dem Gesetze, nicht dem Gesetze zuwider, Gott zum Preise und zur Ehre, sich selber zum Vortheil und zu unserem Besten."

Im Criminalrecht wird auch hier auf jene vier Schwestern hingewiesen, welche zu gerechten Urtheilen mitwirken sollen: Erbarmen, Wahrheit, Gerechtigkeit und Friede. Beigefügt wird, der Richter solle sich vor den vier Töchtern der Buhlerin hüten: Furcht, die nicht wagt, den Schuldigen zu verurtheilen; Geiz, welcher der Bestechlichkeit zugänglich macht; Zorn, welcher den Angeklagten haßt; Zuneigung, welche dem Freunde aus der Noth helfen will. Der Richter soll einen Priester senden zu demjenigen, den er zum Tode oder zur Verstümmelung verurtheilt; denn die Missethaten muß er hassen, den Menschen aber, wie es die Natur schon gebietet, lieben, vor allem die Seele seines Mitchristen.

Das Erbrecht mahnt, was man Gott als Seelengabe schenkt oder vermacht, soll vor der Theilung ausbezahlt werden. — Gastmähler dienen bei der Theilung eines Erbes dem Uebermuthe und Ehrgeize, nützen aber der Seele des Hingeschiedenen nichts. Der König will sie deshalb abgeschafft wissen, aber „je größere Almosen man für die Seele des Hingeschiedenen austheilt, um so besser scheint es uns zu sein".

Im Flurrecht werden die heilige Nacht (Weihnachten), der Dienstag nach Ostern und die Michaelsmesse als rechtliche Termine angegeben. — Für die Beschädigung von Aeckern, welche einer Kirche gehören, werden höhere Bußen angesetzt. — Wurde ein Armer im fremden Hause krank und verlangte er nach dem Priester, so war der Bauer verpflichtet, den Kranken wenigstens bis zur Ankunft des Priesters bei sich zu behalten.

Das Handelsrecht bestimmt: „Hat ein armer Mann durch Brand, Schiffbruch oder andere unglückliche Begebnisse sein Besitzthum verloren und kann er darum seine Schulden nicht bezahlen, so soll er, falls sonst nichts Widerrechtliches über ihn bekannt ist, seinen Eid schwören, daß er bezahlen will, sobald Gott es ihm möglich macht." In andern Fällen durften Schuldner festgenommen und zur Arbeit für den Gläubiger gezwungen werden, wenn die Verwandten ihn nicht frei kaufen wollten.

4. König Magnus Lagabätr von Norwegen erließ auch eine Hirdskraa, „Hofordnung," aus der wir hier einiges ausheben[1]:

---

die heilige Kirche zu lieben und zu stärken, unbeschadet der Rechte des Königs und des Volkes von Schweden; im siebenten, alles Gut der Kirchen und Klöster, der Ritter und Knappen zu schützen, unbeschadet des Rechtes der Krone.

[1] Sie erschien in norränischer und dänischer Sprache unter dem Titel: *Jens Dolmer*, Hirdskraa | Udi ded gamle Norske Sprok | retteligen ofversat paa Danske. | Med de gamle Ords Forklaring oc merkelige Antegnelser til hvert Capitel. Kiöbenhafn. Anno 1666. Im Jahre 1673 gab Peter Joh. Resenius sie neu heraus mit einer lateinischen Uebersetzung, welche er im Nachlasse Dolmers vorfand, die aber den Sinn des Originals nur sehr ungenau wiedergibt. Zugleich fügte Resenius Anmerkungen von zweifelhaftem Werthe bei. Vgl. Dahlmann a. a. O. S. 361 ff.

„Hier beginnt die Hirdskraa, und sie handelt im ersten Kapitel vom christlichen Glauben. Grundlage für das Gesetz unseres Hofes ist, daß Jesus Christus wahrer Sohn Gottes und der Jungfrau Maria ist, jener Gekreuzigte, der wahrer Gott und Mann und König aller Könige ist, von dem alle Macht, Regierung und Würde kommt. Er sei auch Schutz und Schirm für unsern Herrn N., den König von Norwegen, und für alle Männer, die ihm zur Hand gehen, wie auch für alle christlichen Männer in Ewigkeit." — „Im Namen dieses selbigen Herrn Jesus Christus soll unser gesetzlicher König von Norwegen, sein Diener, über Gebot und Verbot bestimmen und über unsere Ausfahrt (Krieg) im Lande und außer dem Lande, Gott zum Lobe, ihm zur Ehre und zu unserem Gedeihen." — „Da nun alles Volk des Landes ihm vielen Gehorsam schuldet, und da zu allermeist wir (die ihm zur Hand gehen und auserſehen sind aus allen seinen Unterthanen als sein Hof zu seinem heimlichen Dienst und zu allem, was er unserer Hand anvertraut) ihm unsere unverbrüchliche und vollkommene Huld schulden, so machen wir uns Gott zum Feind, wenn wir unsere Eide und unsere christliche Treue ihm brechen."

Eingehend wird die Krönungsfeierlichkeit beschrieben: Am frühen Morgen ruft der Schall der Posaunen das Volk zum Thing. Alle Hofleute legen Rüstung und Schmuck an. Der König läßt die Messe vom Heiligen Geiste singen, tritt dann an den Altar und erfleht von ganzem Herzen Gottes Erbarmen. Darauf empfängt er auf den Knieen „den Segen des Bischofs", d. h. die Salbung und Krönung[1]. Dann folgten alle dem Kreuze und dem Heiligthum (dem Schreine des hl. Olaf) zum Ort des Things. Der Gesalbte nahm an den Stufen des Thrones Platz. Ein Geistlicher oder ein Laie „legt ihm den Königsnamen bei mit den Worten: ‚Den Namen des Königs, den dir Gott verleiht, zu dem du geboren, erwählt und von allem Volke nach dem Gesetze des hl. Olaf angenommen bist, lege ich dir, N., bei an Statt Gottes und aller derjenigen, welche unter deine Gewalt gegeben sind, mit solcher Ehre und Macht über ganz Norwegen und alle dazu gehörenden Tributländer, wie sie daran geknüpft sind, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.'" Dann hoben die Bischöfe und gelehrten Männer, die Hofleute und Lehensmänner den König auf den hohen Thron. Die „gelehrten Männer" sangen Te Deum, die Laien aber Kyrie eleison; Gott zum Preise und dem Könige zur Ehre.

Die Art, wie die Lehensmänner bestellt wurden, ist bereits oben (S. 13) beschrieben. Eine Ermahnung an die Hofleute lautet: „Vor allem ist nothwendig, daß du dich mit allem Fleiße davor bewahrest, zu erzürnen deinen hochgelobten Schöpfer und mildesten Erlöser, dem Versprechen gemäß, das du in der Taufe ihm gegeben. Sei besonders darauf bedacht, so gut als Gott dir Verstand und Kraft verleiht, mit allem Fleiße die sieben Hauptsünden zu meiden, die Wurzeln und das Fundament aller schlechten Dinge . . . und wodurch, was das Schlimmste ist, die Seele verloren geht. . ." „Fällst du in eines dieser sündhaften Laster, so erhebe dich sogleich wieder aus demselben; denn daß ein Mann fällt, ist

[1] Vgl. *Dolmer* l. c. S. 30. 51 f. 1152 nahm der päpstliche Legat Nikolaus Breakspeare, späterer Papst Hadrian IV., die Krönung vor „mit solchen Ceremonien und Gebräuchen, wie sie dazu gehörten". „Dann legte der König die bei der Weihe gebrauchte Kleidung ab und zog andere königliche Gewänder an; die Krone trug er aber diesen ganzen Tag." „Beim Gastmahl verlangte der Cardinal Gehör und erklärte etwas vom heiligen Glauben."

menschliche Schwäche, aber in der Sünde liegen bleiben, ist dem Teufel eigen. Heilig und gottähnlich ist es jedoch, sich von der Sünde trennen und vor Gott Buße thun durch Beichtengehen und echte Bekehrung, durch rechte Reue und dadurch, daß man sich in der Folge vor dem Falle hütet, Gott aber um so männlicher dient, wenn man es vorher an etwas gebrechen ließ, voll Hoffnung und unerschütterlichen Vertrauens, daß er dir vergeben und dich in seine Freundschaft wieder aufgenommen hat."

Der Schluß des Ganzen lautet: „Nun gebe uns Gott Genügsamkeit und guten Rath, auf daß wir uns diese Hirdskraa so zu Nutzen machen, daß es unserem Herrn Jesus Christus zu Lobe und Ehre gereiche, dem Könige zum Trost, uns selbst aber zu einem Leben führe, wie es sich geziemt."

5. Derselbe christliche Geist, worin die bis dahin besprochenen Schriften abgefaßt sind, durchdringt auch die dänische Gesetzgebung des Mittelalters. Abgesehen von den Gesetzen Christians II., die vielleicht nie promulgirt, jedenfalls bald aufgehoben wurden, galt in Dänemark für die drei betreffenden Landestheile das schoonische, jütländische und seeländische Recht. Alle drei gründeten sich auf ältere Gesetze. Sie erlitten freilich im Laufe der Zeit einzelne Abänderungen, lagen aber im wesentlichen das ganze Mittelalter hindurch allen Rechtsentscheidungen zu Grunde. Ja, soweit dies nach Einführung der Reformation noch möglich war, behielten sie Giltigkeit bis zum Ende des 17. Jahrhunderts, d. h. bis zum Entstehen der „dänischen Gesetze" Christians V.[1]

Das schoonische Gesetz hat noch die Feuerprobe mit dem glühenden Eisen, die jedoch bald abgeschafft wurde. Sonst sind die Bestimmungen der drei Gesetzessammlungen im ganzen und großen die gleichen. Alle bestimmen, nur Getaufte könnten erben. Die Kirche ist nach dem seeländischen Gesetz das rechte Heim des Mannes. Wenn Mann und Frau sich in der Kirche befanden, durfte eine Haussuchung nicht stattfinden, bis beide herbeigerufen waren. Ein in der Kirche begangener Mord wurde mit dem Tode bestraft wie Ueberfall und Ermordung im eigenen Hause. Ein Abfinden mit der Familie des Ermordeten vermittelst Geldbuße konnte dann nicht stattfinden. Auf Kirchendiebstahl stand nicht nur einfache Todesstrafe, sondern Hinrichtung mit verschärfter Peinigung, wie Rädern, Steinigung oder Verbrennung. Der Weg zur Kirche war stets in gutem Zustande zu

[1] Der lateinische Wortlaut des schoonischen Gesetzes (Skaansk Lov) ist von Erzbischof Andreas Sunesön (1201—1223) hergestellt worden. Das jütländische Gesetz (Jydsk Lov) wurde 1241 promulgirt. Auch das seeländische (Kong Eriks Sjellandske Lov) gehört dem 13. Jahrhundert an. Wir benutzen für letzteres die Ausgabe von Kolderup-Rosenvinge, für die beiden andern diejenige von P. G. Thorsen, und berücksichtigen dabei das dänische Reichsrecht (Rigens Ret), welches sich aus dieser dreifachen Gesetzgebung und zum Theil aus gerichtlichen Entscheiden gebildet hatte, die jedoch theilweise schon der nachreformatorischen Zeit angehören. Es wurde von Kolderup-Rosenvinge mit kritischen Anmerkungen versehen und veröffentlicht in Dansk Magazin, 3. Raekke, I, 177 ff.

halten. Wurde dieses versäumt, so hatte in Schoonen der Erzbischof Strafe zu verhängen.

Die Jurisdiction der Bischöfe, besonders für Ehesachen (das Gottesrecht), wurde in diesen Gesetzen überall anerkannt. Nach jütländischem Gesetze sollten gewisse Vergehen zuerst auf dem Thinghus (Rathhaus) abgeurtheilt, der Delinquent aber auch noch bei der Kirche von den Beamten des Bischofs zur Verantwortung gezogen werden. So entstand das Sprichwort: „Was er auf dem Thing erhalten, das folgt ihm zur Kirche." — Gelehrte (d. h. geistliche) Männer und Frauen sollten (für ihre Verwandten) keine Buße zahlen und auch keine nehmen, wie nahe sie auch (dem Mörder oder Ermordeten) verwandt seien; denn sie dürfen sich an keinem rächen und auch keiner an ihnen Rache nehmen. Jeder, der ledig, gesund und zurechnungsfähig war, durfte nach schoonischem Gesetz in den Orden treten und diejenigen Güter mit sich nehmen, die ihm zukamen. Auch für Vermächtnisse zu guten Zwecken war weiter Spielraum gelassen. Den Kirchen und Kirchhöfen, mehr oder weniger auch den Klöstern, war das Asylrecht zugestanden. Bei den Kirchen ward die Freilassung der Leibeigenen verkündet und zwar häufig durch den Priester. Während der heiligen Zeiten oder während ein Angeklagter sich auf einer Wallfahrt befand, ruhten die Gerichtsverhandlungen. Verbrechen aber, die an Festtagen verübt wurden, folgten härtere Strafen.

Die Gesetze enthalten noch eine Menge ähnlicher Bestimmungen, aus denen hervorgeht, daß sie nicht nur die Forderungen des allgemeinen Kirchenrechtes achteten und unterstützten, sondern auch sogar oft über dieselben hinaus der Kirche und ihren Vertretern Achtung, Schutz und Vorrechte gewährten[1].

6. Daß die in den ältern skandinavischen Schriften und Gesetzessammlungen niedergelegten Grundanschauungen auch noch im Beginn des 16. Jahrhunderts für weite Kreise Geltung hatten, beweisen die Schriften des Paulus Heliä. Christian II. hatte ihn ersucht, Macchiavellis Buch „Der Fürst" ins Dänische zu übertragen. Dazu wollte aber der Karmeliter sich nicht hergeben. Nach langem Wartenlassen überreichte er endlich dem Könige statt dessen eine Uebersetzung der 1518 durch Erasmus veröffentlichten „Unterweisung des christlichen Fürsten"[2]. Er sagt darin unter anderem mit Erasmus:

Vor allem ist (dem jungen Prinzen) das Gesetz Christi einzuprägen; Tugend hat er zu suchen und wahre Ehre, nicht Reichthum. Das empfiehlt den Fürsten nicht, wenn er gut tanzt, geschickt Würfel spielt, tüchtig trinkt, Prunk liebt und das Volk königlich ausplündert. Was anderes bedeutet die Salbung als Milde und Sanftmuth, was anderes das Gold als Weisheit, was anderes der Purpur als Liebe zum Volke, der Scepter Gerechtigkeit? Der Fürst muß denken: Ich bin Christ und Fürst. Er hält es für die größte Schande, wenn einer vom Kaiser abfällt; wie sollte er selbst denn von Christus abfallen, dem er in der Taufe Treue

[1] Vgl. oben S. 83 f. 95. 98.

[2] Institutio principis Christiani, saluberrimis referta praeceptis, per Erasmum Roterodamum. Coloniae apud Euchariū Cervi cornu. Anno M·D·XXV. Vgl. Schmitt, Paulus Heliä S. 117.

schwor? Der einzige Anker gegen die Schmeichler ist der Beichtvater. Immer hat der Erzieher dem künftigen Herrscher tief einzuprägen: „Bei allem nimm Christus zur Richtschnur."

Paulus Heliä kam in der Folge noch öfters in die Lage, den christlichen Charakter des Königthums und der Staatsgewalt zu betonen, besonders in der Entgegnung an Hans Mikkelsen, der von Brabant aus an seine Landsleute das Ansinnen gestellt hatte, protestantisch zu werden, Friedrich I. zu verjagen und Christian II. wieder auf den Thron zu berufen, ferner in seiner Beantwortung der von Gustav Wasa an Mitglieder des höhern Clerus gerichteten Fragen. Die zweite lautet: „Ob es sich zeigen läßt, daß unser Herr Jesus Christus dem Papste, den Bischöfen, den Priestern und einigen andern in der heiligen Kirche eine andere Gewalt oder Herrschaft übertragen hat, als das Wort Gottes zu verkündigen, und ob es solche geben solle, die das nicht thun?" Die fünfte: „Ob die Herrschaft, die jetzt mit dem Papste und seinem Haufen aufgekommen ist, wider oder mit Christus ist?" [1]

Die weltliche Gewalt stammt nach Paulus Heliä von Gott. Der König ist Gottes Stellvertreter für die irdischen Dinge. Dänemark ist kein Erbreich. Allein wäre selbst dies der Fall, ein König hätte noch nicht volle Gewalt über sein Reich, sondern nur soweit sie ihm anvertraut wurde. „Ueber das Reich ist er ein ‚Aufsichtsmann'." Der Auftrag zu dieser Beaufsichtigung ist aber, wie immer der Thron ihm zugefallen sein mag, in letzter Instanz von Gott ertheilt. Ein König kann darum nur so weit befehlen, als er nicht dem Gesetze Gottes widerstrebt; nur bis dahin ist er der von Gott gestellte Beaufsichtiger, sein Vertreter. Hans Mikkelsen hat nicht bedacht, ein wie gefährlich Ding es ist, in Zeit eines Monates Wittenberger Magister oder Doctor zu werden. Darum hat er auch die Unvorsichtigkeit begangen, in seinem Briefe die Stelle des hl. Paulus anzuführen: „Alle Macht ist von Gott, und wer der Macht widersteht, der widersteht Gott." Es ist ihm dabei Aehnliches geschehen „wie unsern neuen Lehrmeistern, die wir täglich von Deutschland her bekommen. Sobald sie in Danzig oder Königsberg mit dabei waren, eine Tonne preußischen Biers zu trinken, oder eine Tonne Bier in Stralsund, flugs halten sie sich für weise genug, über Päpste, Bischöfe, Priester, Mönche zu schimpfen und zu fluchen, über Himmel und Erde zu schwatzen und über alle die Gelehrsamkeit zu disputiren, welche in der heiligen Kirche gewesen ist in vierzehnhundert Jahren, und über die Heiligen zu schelten, die mit ihrem Blut, ihren Schriften und ihrer Gelehrsamkeit, mit Zeichen und Wundern die ganze Christenheit unter die Botmäßigkeit Gottes gebracht haben".

Als Stellvertreter und Verwalter Gottes hat der König „in vielfacher Weise die Gerechtigkeit Gottes, sein Lob, seinen Ruhm und seine Ehre zu fördern". Er

---

[1] Svar til Hans Mikkelsen, datirt: Odense Sabbato prime dominice Aduentus Anno domini M·D·XXVI. Ausgabe von Secher S. 55—142. Die Beantwortung der zweiten Frage bei *Secher* l. c. S. 189 f., die der fünften S. 211 f. Vgl. oben S. 67 und Schmitt a. a. O. S. 55.

muß „sich nach der Gerechtigkeit und den Geboten Gottes richten, sonst kommt seine Macht nicht von Gott". Weil nach der Versicherung des Paulus Heliä Anfang 1527 die meisten seiner Landsleute noch ebenso dachten wie er, weil sie also den Protestantismus für Ketzerei hielten, verlangten sie, der König solle sie nicht zum Abfalle vom wahren Glauben zwingen. Es gab zwar „hier in Dänemark schon manche, welche gerne Luthers Anschläge fördern möchten". „Einige waren schon in die Lutherei hineingefallen, und insonderheit vom Adel", aber die Mehrzahl wollte noch „vor Ketzerei bewahrt bleiben". „Dänemark, Schweden, Norwegen und viele Fürstenthümer bedachten damals noch: zuerst sonderlich den Zorn Gottes", den die Ketzerei weckt, und auch „den langen Schweif, den selbige Ketzerei mit sich schleppt zum Aufruhr und zum Verderben aller Eintracht". Mit wie glühender Beredsamkeit Heliä auch dem Hans Mikkelsen alle andern Greuelthaten vorhalten mag, zu welchen sein Herr (Christian II.) die Dänen habe verführen wollen, die „Ketzerei" steht doch obenan [1]. „Obschon wir Sünder sind, wollen wir doch lieber tausendmal sterben, als wissentlich gegen die reine und klare Meinung der Heiligen Schrift stehen. Wir glauben durchaus, daß Gott die heilige Kirche nicht vierzehn Jahrhunderte hindurch hat irren lassen, und das besonders deswegen, weil der Glaube, den wir jetzt in Uebereinstimmung mit der römischen Kirche haben, bestätigt wurde durch die allgemeinen Concilien . . . und bekräftigt mit dem Blute aller heiligen Martyrer und der Gelehrsamkeit der Bekenner. Dieser selbige Glaube, und kein anderer, hat seine Bestätigung gefunden durch Zeichen und viele Wunder. . . Wenn dieser Glaube falsch wäre, so wären alle diese heiligen Martyrer und die guten Männer, welche im Auftrage Gottes solche Zeichen und Wunderthaten wirkten und in großer Strenge, in Armut, Verspottung und Verhöhnung lebten, wahre Antichristen und Verräther an Gott gewesen, weil sie in demselben Glauben lebten, aus sich heraus denselben Glauben durch Wort und Beispiel lehrten und zuletzt im selbigen Glauben aus diesem Thale des Jammers schieden. Wenn auch du mit deinesgleichen zu sagen wagst, daß diese alle zusammen irrten, so magst du dich darauf verlassen, daß noch hunderttausend Menschen gefunden werden, welche lieber ihren Hals herreichten, als daß sie solche Worte des Hohnes redeten, welche ohne große Sünde nicht gedacht, geschweige denn ausgesprochen und in Bücher niedergeschrieben werden können.

„Als Gott erzürnt war über unsere Sünden, hat er zugelassen, daß Christian II., dieser unmilde Mann, zur Macht gelangte und uns unter seine Botmäßigkeit brachte, damit unsere Sünden mit einer so scharfen Ruthe gezüchtigt würden. Als aber der gerechte Zorn Gottes gestillt war, befreite er uns aus milder Barmherzigkeit und aus barmherziger Milde von diesem grimmigen Manne, damit so die vielen Herzen, die er mit Trauer erfüllt hatte, getröstet würden." [2] Weil er seine ihm von Gott gestellte Aufgabe, ein christlicher König zu sein, so schlecht erfüllt hatte, wurde er wie ein zweiter Saul verworfen. Bei Aufzählung der Missethaten Christians II. erzählt Paulus Heliä, derselbe habe Ritter und ihre Leute zuerst in Dänemark, dann in Schweden ermorden lassen, auch gute, heilige Bischöfe getödtet, Cistercienser, die ihn und seine Leute verpflegt hatten, ertränkt, als sie eben vom Altare kamen, wo sie den Leib Gottes empfangen hatten, nicht minder auch Franzis-

[1] In Formaning Bl. 11 sagt er: „Keine Sünde ist größer als Ketzerei und Abfall." Bl. 17: „Die höchste Macht des Kaisers und vieler andern Fürsten besteht darin, für Ketzerei und Schisma zu verurtheilen und zu strafen."

[2] Vgl. Schmitt a. a. O. S. 17 f.

kaner umgebracht. Er klagt: „Wir sehen leider täglich vor unsern Augen, daß in diesen drei Reichen, Dänemark, Schweden und Norwegen, es keine Erzbischöfe mehr gibt, welche für den heiligen christlichen Glauben, nächst unserem heiligsten Vater, dem Papste, Häupter sein sollten. Ebenso sind Fünen, Oslo, Bergen, Westeraas, Skara und Aabo ohne Bischof. Die Häuser der Kirche, ihre Höfe, ihr Gut, ihre Kirchen und Priester werden in obengenannten Stiften von andern tyrannisch regiert, von Schreibern und Laien.“ „Weil unser Leben in heidnischen Handlungen aufging, hat Gott uns Fürsten gegeben, die dazu paßten. Und wie wir durch den Dienst der Sünde uns aus freien Menschen zu Sklaven gemacht haben, so hat Gott uns mit so schwerer Knechtschaft gedrückt, wie Heiden nur immerhin von ihren Fürsten bedrückt werden mögen.“ „Im Christenthum ist die fürstliche Gewalt nichts anderes als eine Beaufsichtigung, ein Dienst, ein Wohlthun und ein Befehlen in Liebe.“ „Die Meinung soll ein Fürst und Herr haben, sei er nun weltlichen oder geistlichen Standes, daß, wenn er umsonst Land und Reich, Volk und Unterthanen regieren könnte, er dies auch thun sollte. Da es aber nicht anders geschehen kann, als daß die Fürsten vom Gemeinwesen unterhalten werden, sollen sie so sparsam sein, daß sie ihre Unterthanen und besonders die Armen nur wenig beschweren.“ Fürsten sündigen gegen die Gerechtigkeit und auch gegen Gott, wenn sie „zum unersetzlichen Schaden und Verderben ihrer Unterthanen, unter denen Gott so viele lebende Tempel hat, selbige bedrücken mit Gewaltthätigkeit und Steuern, mit Zoll und anderer Beschwerung, um unnützes Hofvolk zu halten und sich unnützer Zehrung hinzugeben in Trinkgelagen und Würfelspiel und einer Verschwendung an Kleidern, Palästen und anderer leiblichen Wollust und Freude.“

Gegen Könige und Große, welche die Kirchengüter damals einzuziehen begannen, führt Paulus Heliä aus: „Als das Christenthum sich über alle Lande verbreitete, ... da erleuchtete Gott, wie Sancta Birgitta sagt, seine Freunde, daß sie dem Clerus Einkommen gaben, damit die Geistlichen größere Ruhe und Muße hätten zum Dienste Gottes und Studiren, Predigen und Lehren.“ „Ihr Besitz hat einen alten Rechtstitel für sich von so vielen hundert Jahren, die verlaufen sind, seit sie rechtlichen Anspruch erhielten auf ihr Eigenthum. Und zuletzt haben alle diese Dinge und Verhältnisse ihre Bekräftigung und Billigung von der Erkenntniß der gemeinen Christenheit, welche das christliche Volk stets in Furcht und Scheu gehalten hat, so daß niemals jemand den Clerus angreifen mochte, ausgenommen diejenigen, welche weder Vernunft noch Gewissen haben und jedermanns Glück und Wohlfahrt nachstellen.“

Eingehend zeigt Paulus Heliä an vielen Stellen, der König sei zum Wohle der Unterthanen auf den Thron erhoben, er müsse ihnen darum ein gutes Beispiel geben, ihren Wohlstand fördern, sie vor Ketzerei bewahren, ihnen zu Recht und Gerechtigkeit verhelfen, persönlich oder durch gute Beamte. Mit der Kirche in Eintracht zu leben, bringe dem Könige Heil und Segen.

* * *

Die Proben aus den staatspolitischen Schriften des Mittelalters wie aus seinen Gesetzen dürften zur Klarstellung dessen genügen, was das fromme Mittelalter von seinen Königen erwartete und verlangte, was es auch im staatlichen Gebiete anstrebte. Sie zeigten zugleich, wie die nordischen Reiche ihren Königen nicht am wenigsten die Ueberwindung des

Heidenthums und das Einleben in kirchliche Zustände verdankten. Aber die Könige haben auch durch Aufgeben der von ihren Vorfahren in den Gesetzessammlungen vertretenen Principien den Abfall vom katholischen Glauben vorbereitet und vollzogen. Durch sie ist mit den Bischöfen der lebendige Quell verloren gegangen, aus dem echt christliche Gesinnung sich in alle Verhältnisse und Kreise verbreitete. Ja einstens im Mittelalter war im Norden, wie das Leben des Einzelnen und der Familien, auch das der Gemeinden und der königlichen Höfe von der Religion durchdrungen und durchsäuert; dies beweisen die in dieser Schrift beigebrachten Zeugnisse der Zeitgenossen.

Man hat den Vorwurf erhoben, im Mittelalter habe geistige Finsterniß geherrscht, sein frommes Wesen sei Heuchelei gewesen. Wohl mögen auch damals einzelne mit frommen Worten die Verkehrtheit und Verkommenheit ihres Herzens verdeckt und verhüllt, wohl mögen andere der frommen Formeln sich bedient haben, weil es nun einmal so Brauch war. Wir dürfen aber auf Heuchelei nur da erkennen, wo die Handlungen mit den Worten und frommen Formeln im Widerspruche stehen. Heuchelei ist aber überall da ausgeschlossen, wo mit den äußern Betheuerungen wirkliche Opfer verbunden waren, wo es sich z. B. um größere Schenkungen, nicht nur um eine leere Bestätigung eines vorhandenen Privilegs seitens eines Machthabers handelte; überall da, wo die ausgesprochenen Grundsätze auch eine Bezähmung der Leidenschaften forderten und nach sich zogen.

Haben einzelne nur äußerlich die Grundsätze des Christenthums vertreten, so ist gerade das ein Beleg für die fromme Gesinnung der übrigen. Ihr Benehmen konnte nur für den Fall auf Erfolg rechnen, daß die fromme Gesinnung bei den andern innerlich wahr war. Auch im Mittelalter hat keiner geheuchelt, ohne durch Schein der Tugend Gunst, Ansehen oder irdischen Vortheil erhaschen zu wollen. Er muß sein Zeitalter gewiß gekannt haben, muß überzeugt gewesen sein, die Mehrzahl seiner Mitmenschen sei wirklich und aufrichtig fromm.

Sollen wir zur Erkenntniß des Charakters jener Periode, als einer wahrhaft frommen Zeit, hinweisen auf ihre herrlichen Dome, ihre schön geschmückten Kirchen, ihre vielen Spitäler und zahllosen Stiftungen zur Ehre Gottes, an denen Tausende bauten, die Millionen kosteten? Von den Ueberresten zehren auch heute noch selbst jene, welche die Kirche verlassen haben. Wer die alten, unverfälschten Quellen durchforscht und dort einer endlosen Reihe von Kundgebungen aufrichtiger Religiosität und kindlicher Frömmigkeit begegnet, kann nicht umhin, die dreiste Be-

hauptung, das ganze Mittelalter sei eine Heuchelei im großartigen Stile, als Frucht unwissender Parteileidenschaft zu erklären. Seitdem in neuester Zeit die Geschichtschreiber angefangen haben, anstatt hergebrachte Phrasen gedankenlos nachzuschreiben, das 15. Jahrhundert und seine Culturgeschichte wirklich zu durchforschen, muß ein solcher Vorwurf mehr und mehr verstummen. Er konnte nur entstehen und sich halten, weil in protestantischen und konfessionell gemischten Ländern vorwiegend die Prediger sich der Geschichtschreibung bemächtigt hatten.

Das Mittelalter war auch beim Ausgange ein christliches, ein frommes Zeitalter!

Als bei einer Gratulation die Cardinäle dem Papste Leo XIII. den Vorschlag unterbreiteten, seinem großen Vorgänger Innocenz III. ein prachtvolles Grabmonument zu errichten, stellte er ihnen in seiner Antwort eine Frage, welche die Schattenseiten jener längst verflossenen Jahrhunderte nicht verkennt, aber ihre Lichtseiten mit Recht in den Vordergrund stellt: „Darf man das Verlangen der Wiederkehr, nicht der mangelhaften Einrichtungen des Mittelalters, wohl aber des kräftigen Glaubens desselben als Thorheit bezeichnen?“ Freuen wir uns der Fortschritte unseres Jahrhunderts, aber vergessen wir nicht der Hauptsache, und darin war man ehedem besser gestellt als heute.

In der **Herder**'schen **Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach".

Im Laufe der Zeit sah sich die Redaction der „Stimmen aus Maria-Laach" wiederholt genöthigt, verschiedene Stoffe, deren Behandlung ihr an sich höchst wichtig schien, in der Zeitschrift unberücksichtigt zu lassen, weil dieselben entweder einen mehr oder weniger fachwissenschaftlichen Charakter trugen oder einer ausführlichern Darstellung im Zusammenhange bedurften, als der hier zugemessene Raum ihnen zuzuwenden gestattete. Solche Stoffe wurden nun seit einer Reihe von Jahren in den „Ergänzungsheften" behandelt, und insofern bilden letztere eine wesentliche Vervollständigung der Zeitschrift.

Die einzelnen Hefte von durchschnittlich 10 Bogen gr. 8° erscheinen in unbestimmten Zwischenräumen. Vier Hefte bilden einen Band; jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Verzeichniß der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte:

1. **Pesch, T., Die moderne Wissenschaft** betrachtet in ihrer Grundfeste. Philosophische Darlegung für weitere Kreise. *M.* 1.40. (Fehlt.)
2. **Baumgartner, A., Lessings religiöser Entwicklungsgang.** Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Gedankens. *M.* 2.
3. **Pesch, T., Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft".** Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik für weitere Kreise. *M.* 1.70.
4. **Hummelauer, F. v., Der biblische Schöpfungsbericht.** Ein exegetischer Versuch. *M.* 1.90.
5. **Baumgartner, A., Longfellow's Dichtungen.** Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerika's. *M.* 2.25. (In anderem Formate neu erschienen.)
6. **Knabenbauer, J., Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele.** *M.* 2. (Fehlt.)

7. u. 8. **Kreiten, W., Voltaire.** Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Liberalismus. *M.* 4.95. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

9. **Schneemann, G., Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie. *M.* 2. (Fehlt.)

10. **Baumgartner, A., Göthe's Jugend.** Eine Culturstudie. *M.* 2. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

11. u. 12. **Rieß, Fl., Das Geburtsjahr Christi.** Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen. *M.* 3.

13. u. 14. **Schneemann, G., Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie. (Fortsetzung zum 9. Ergänzungsheft.) *M.* 3.20.

15. **Cathrein, V., Die englische Verfassung.** Eine rechtsgeschichtliche Skizze. *M.* 1.60.

16. **Pesch, T., Das Weltphänomen.** Eine erkenntniß-theoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. *M.* 1.80.

17. **Ehrle, F., Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege.** *M.* 1.80.

18. **Epping, J., Der Kreislauf im Kosmos.** *M.* 1.40.

19. u. 20. **Baumgartner, A., Göthe's Lehr- und Wanderjahre** in Weimar und Italien (1775—1790). *M.* 4.80. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

21. **Cathrein, V., Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen.** Eine staatsrechtliche Abhandlung. *M.* 1.90.

22. **Dressel, L., Der belebte und der unbelebte Stoff** nach den neuesten Forschungsergebnissen. *M.* 2.60.

23. u. 24. **Beissel, St., Die Baugeschichte der Kirche des heiligen Victor zu Xanten.** Nach den Originalrechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Abbildungen. *M.* 3.

25. u. 26. **Plenkers, W., Der Däne Niels Stensen.** Ein Lebensbild, nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt entworfen. *M.* 2.75.

27. **Beissel, St., Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter.** Eine culturgeschichtliche Studie im Anschluß an die Baurechnungen der Kirche des heiligen Victor zu Xanten. Mit einer Illustration und vielen statistischen Tabellen. *M.* 2.50.

28. **Dreves, G. M., Ein Wort zur Gesangbuchfrage.** Zugleich Prolegomena zu einem Büchlein geistlicher Volkslieder. *M.* 1.70.

29. **Cathrein, V.**, Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. *M.* 2.

30. u. 31. **Gietmann, G.**, Die Göttliche Komödie und ihr Dichter Dante Alighieri. *M.* 4. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

32. **Pesch, Chr.**, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.90.

33. u. 34. **Baumgartner, A.**, Göthe und Schiller. Weimars Glanzperiode. *M.* 5.

35. u. 36. —— Der Alte von Weimar. Göthe's Leben und Werke von 1808—1832. *M.* 3.80. (33.—36. sind in anderem Formate neu erschienen.)

37. **Beissel, St.**, Geschichte der Ausstattung der Kirche des hl. Victor zu Xanten. Nach den Originalbaurechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit sechs Illustrationen. *M.* 2.
23, 24, 27 und 37 sind gesammelt u. d. T.: Die Bauführung des Mittelalters in neuer Ausgabe erschienen. *M.* 7.50.

38. **Spillmann, J.**, Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 2.25.

39. u. 40. —— Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 4.20.

41. u. 42. **Pesch, Chr.**, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 3.30.

43. **Nostitz-Rieneck, R. v.**, Das Problem der Cultur. *M.* 2.

44. **Epping, J.**, Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Unter Mitwirkung von **P. J. N. Straßmaier**. *M.* 4.

45. **Gruber, H.**, August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. *M.* 2.

46. **Zimmermann, A.**, Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert. *M.* 1.80.

47. **Beissel, St.**, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts. *M.* 2.

48. **Zimmermann, A.**, Maria die Katholische. Eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung. *M.* 2.20.

49. **Pesch, Chr.**, Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.70.

50. **Dahlmann, J.**, Die Sprachkunde und die Missionen. Ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit (1500—1800). *M.* 1.70.

51. **Pesch, H.**, Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien. Mit Titelbild. *M.* 1.90.

52. **Gruber, H.**, Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage. 1857 bis 1891. *M.* 2.60.

53. **Duhr, B.**, Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. *M.* 2.30.

54. **Beissel, St.**, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters. (Fortsetzung zum 47. Ergänzungsheft.) *M.* 1.90.

55. **Fell, G.**, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet. *M.* 1.70.

56. **Zimmermann, A.**, Englands „Oeffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.90.

57. **Braunsberger, O.**, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius. *M.* 2.50.

58. **Dreves, G. M.**, Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. *M.* 2.

59. **Kneller, K. A.**, Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft (1192—1194). *M.* 1.60.

60. **Schmitt, L.**, Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark. *M.* 2.30.

61. **Schmitz, W.**, Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark. (XVI u. 160 S.)

Die Ergänzungshefte können nur durch den Buchhandel bezogen werden.

Das Râmâyana

und die

Râma-Literatur der Inder.

Eine literaturgeschichtliche Skizze

von

Alexander Baumgartner S. J.

So lange die Berge ragend stehn
Die Flüsse zum Meere wallen,
Soll weithin das Râmâyana
Von Land zu Land erschallen.
Vâlmiki.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 62.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1894.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Râmâyana

und die

Râma-Literatur der Inder.

Das Râmâyana

und die

Râma-Literatur der Inder.

Eine literaturgeschichtliche Skizze

von

Alexander Baumgartner S. J.

So lange die Berge ragend stehn,
Die Flüsse zum Meere wallen,
Soll weithin das Râmâyana
Von Land zu Land erschallen.
Vâlmîki.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 62.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1894.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Wie die Ilias und die Odyssee, so gehören auch die zwei großen indischen Epen, das Mahâbhârata und das Râmâyana, zu den Marksteinen der Weltliteratur. Die Sagenwelt, das Geistesleben, die Bildung und Eigenart eines der merkwürdigsten alten Culturvölker hat sich darin zu einem großen Gesamtbilde verkörpert, an dem die folgenden Geschlechter durch mehr als zwei Jahrtausende sich erfreuten und begeisterten, belehrten und heranschulten. Ein großer Theil der spätern Sanskrit-Literatur ist aus diesem fruchtbaren Wurzelstock emporgeblüht und ohne denselben nicht zu verstehen. Ist auch Zeit und Ursprung der beiden Gedichte noch in unsicheres Dunkel gehüllt, so kann doch kein Zweifel sein, daß die ihnen zu Grunde liegenden Sagen über den Anfang unserer Zeitrechnung hinaus in ein beträchtlich hohes Alterthum zurückreichen und daß sie bei einem der zahlreichsten Völker der Erde bis heute ihre lebendige Anziehungskraft unverändert bewahrt haben. Beide sind durch ganz Indien volksthümlich geworden und geblieben und haben auf das gesamte Geistesleben einen entscheidenden Einfluß ausgeübt; beide sind über den Himâlaya hinaus in die Thäler von Kashmir gedrungen und ostwärts bis in die Sunda-Inseln. Das Mahâbhârata hat dabei den Vorzug, daß es die größere Masse alter Sagen, Dichtungen und Ueberlieferungen verschiedener Epochen in sich schließt; das Râmâyana aber ist kunstvoller abgerundet, hat fruchtbarer auf die spätere Literatur eingewirkt und ist als Ganzes auch volksthümlicher geworden.

In das Abendland drang nähere Kunde über die merkwürdige Dichtung erst seit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts. Friedrich von Schlegel war es, der sie während seines Pariser Aufenthalts (1803 bis 1806) kennen lernte, sich als erster Pionier in dieselbe hineinarbeitete und 1808 einen kurzen Abriß derselben nebst einigen metrischen Uebersetzungsproben als Anhang zu seiner für die Indologie wie für die ver-

gleichende Sprachforschung bahnbrechenden Abhandlung „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier" veröffentlichte[1]. Sein Bruder August Wilhelm unternahm es dann, eine kritische Ausgabe des Sanskrittextes mit lateinischer Uebersetzung zu veranstalten, von welcher 1829 und 1838 zwei Bände erschienen. Das verdienstvolle Unternehmen gerieth jedoch ins Stocken, ehe noch ein Drittel der Aufgabe gelöst war. Nicht glücklicher waren die Engländer Carey und Marshman, welche (1806) eine Sanskritausgabe mit englischer Uebersetzung begannen. Erst dem Italiener Gaspare Gorresio gelang es (1843 bis 1870), eine Ausgabe des Originaltextes (aber nach einer andern, der sogen. bengalischen Recension) mit italienischer Prosa-Uebersetzung zu vollenden. In Indien ward inzwischen die Dichtung wiederholt gedruckt, während H. Fauche sie (1854 bis 1858) in französische Prosa, R. Griffith (1870 bis 1874) in sehr schöne englische Verse übersetzte[2].

Auch in Deutschland hat das Râmâyana mannigfache Beachtung gefunden, wenn auch nicht in gleichem Maße wie der Rigveda, die philosophischen und grammatischen Werke der Inder und neuerdings namentlich die religiösen Schriften der Buddhisten. Text, Form, Entstehung der Dichtung wurden eingehend geprüft, ihre sprachlichen, geschichtlichen, culturgeschichtlichen und religiösen Beziehungen vielfach erörtert[3]. Das Augenmerk blieb indes mehr darauf gerichtet, den Werdeproceß des Epos mit kritischem Scharfsinne zu zergliedern, als es in seiner Gesamtheit auf-

---

[1] Friedrich v. Schlegel, Sämtl. Werke. 2. Orig.-Ausg. X (Wien 1846), 193—225; VIII, 271—382.

[2] Ramayana id est Carmen epicum de Ramae rebus gestis poetae antiquissimi Valmicis opus. Textum codd. mss. collatis recensuit, interpretationem latinam et annotationes criticas adiecit *Aug. Guil. a Schlegel.* Bonnae 1829. 1838. — *Carey* and *Marshman,* Râmâyana. Serampore 1806. 1808. 1810 (nur die zwei ersten Bücher in 3 Bdn.). — Ramayana, Poema Indiano di Valmici. Testo Sanskrito secondo i codici manoscritti della scuola Gaudana. Per *Gaspare Gorresio.* 10 voll. Parigi 1843—1858. Uttara Kânda, ibid. 1867—1870. — Indische Ausgaben: (in Devanagari-Schrift) Bombay 1859 (mit Commentar). 1864. 1888; Calcutta 1881; (in Grantha-Schrift) Madras 1864; (in Telugu-Schrift) Madras 1864. 1871; (in canaresischer Schrift) Bangalore, çaka 1785 (1863). — *Hipp. Fauche,* Le Râmâyana. 9 vols. Paris 1854—1858. — *Ralph T. H. Griffith,* The Râmâyana of Vâlmîki, translated into English verse. 5 vols. Benares and London 1870—1874. — *Manmatha Nath Dutt,* The Râmâyana, translated into English prose from the original sanskrit of Vâlmîki. 6 vols. Calcutta 1891—1893.

[3] Die wichtigsten Monographien sind: Alb. Weber, Ueber das Râmâyana. Aus d. Abhandlungen d. kgl. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin. Berlin 1870. Hermann Jacobi, Das Râmâyana. Geschichte und Inhalt nebst Concordanz der gedruckten Recensionen. Bonn 1893.

zufassen, wie es als poetische Schöpfung in seiner dermaligen Gestalt wenigstens schon seit vielen Jahrhunderten die Völker Indiens erfreute. Abgesehen von ein paar kleinen Bruchstücken, welche noch in den Tagen der Romantik von den Gebrüdern Schlegel und F. Bopp verdeutscht wurden, ist nur ein einziges Buch der Dichtung, und zwar in möglichst verkürzter Fassung, durch A. Holtzmann dem weitern deutschen Leserkreise erschlossen [1]. Was die Literaturgeschichten darüber bieten, ist noch ungleich karger und dürftiger und völlig unzureichend, um sich von der wirklichen Bedeutung desselben eine entsprechende Vorstellung zu machen.

Es mag darum der Versuch nicht ganz überflüssig erscheinen, durch einen etwas reichlichern Auszug auch weitern Kreisen einen genauern Einblick in das höchst seltsame Werk zu gewähren und zugleich in einigen Umrissen den gewaltigen Einfluß zu skizziren, welchen es auf die übrige Literatur und das Geistesleben Indiens ausgeübt hat. Das ist der bescheidene Zweck der vorliegenden Schrift. Soweit es dazu erforderlich schien, wurde die einschlägige Fachliteratur ausgiebig herangezogen; doch macht die Schrift keinen Anspruch, die Resultate der letztern um neue zu bereichern.

Wenn ein derartiger Versuch bisher nicht von andern unternommen worden ist, so mögen zum Theil schon die vorhandenen Proben abgeschreckt haben. Denn der indische Geschmack weicht nun einmal völlig von dem unsrigen ab. Die indische Mythologie ist uns nicht von der Schule her geläufig wie die griechische oder römische. An Umfang überschreiten die indischen Heldengedichte jedes uns gewohnte Maß. Endlich mochte es gewagt erscheinen, über eine Dichtung zu schreiben, die nicht in einer einzigen endgiltig bestimmten Fassung vorlag, über deren echte und unechte, älteste, alte und neuere Bestandtheile die gelehrtesten Forscher unter sich disputirten.

Das Râmâyana ist indes kein literarisches Ungeheuer von so unabsehbarem, verwirrendem Umfang wie das Mahâbhârata. Es umfaßt nur 24000 Çlokas (Doppelverse zu je 16 Silben, so daß der Çloka ungefähr zwei Hexametern entspricht), ist also nur etwa doppelt so groß als die Ilias. Dabei ist es in sieben ziemlich gleichmäßige Bücher (Kânda), diese wieder in je 67 bis 119 kurze, übersichtliche, fast romanzenartige Cantos (Sarga) abgetheilt, die sich ungezwungen aneinanderfügen. Das Ganze stellt sich als eine einheitliche, planmäßige und wohlgegliederte Kunstdichtung

[1] Adolf Holtzmann, Indische Sagen II (2. Aufl., Stuttgart 1854), 181 bis 344 (Râma nach Vâlmîki).

dar. Mag vieles darin uns seltsam, fremdartig, ja abgeschmackt und abstoßend erscheinen, so zeigt sich in andern Stellen die geistige Verwandtschaft der indogermanischen Stämme, ein hoher Bildungsgrad und die Gemeinsamkeit der natürlichen, menschlichen Ideale.

Was den Text der Dichtung betrifft, so liegt derselbe allerdings in wenigstens drei voneinander abweichenden Hauptfassungen vor: der sogen. nördlichen, welche A. W. v. Schlegel seiner Ausgabe zu Grunde legte, der bengalischen, welcher Gorresio folgte, und einer dritten, deren Ursprung Gildemeister in das westliche Vorderindien verlegte und in diesem Sinne west-indisch nannte. So sehr nun diese Recensionen mitunter in der Anordnung sowie in zahlreichen kleinen Einzelheiten voneinander abgehen [1], so stimmen sie doch in der Hauptsache und im Umfang so ziemlich zusammen. Die Dichtung ist in allen drei Fassungen wesentlich dieselbe, und es läßt sich ganz gut ein Abriß geben, der gerade diese wesentlichen Momente charakterisirt, ohne auf die nebensächlichen Verschiedenheiten einzugehen.

Mehr als wahrscheinlich ist es, daß die Dichtung nicht auf einmal jene Gestalt erlangt hat, in welcher sie uns heute vorliegt. Von gründlichen Forschern wird namentlich der größte Theil des I. Buches und das ganze VII. Buch für ein Agglomerat späterer Zeit gehalten; in den andern weisen sprachliche und metrische Verschiedenheiten, sachliche Widersprüche, formelle Unebenheiten auf spätere Einschiebsel hin. Für die Beantwortung vieler sprachlichen und historischen Fragen wäre eine Kritik dieser Einzelheiten nicht zu umgehen. Bei einer allgemeinern literaturgeschichtlichen Betrachtung kann man indes bis zu einem gewissen Grade davon absehen. Alle diese als unecht angefochtenen Zuthaten und Einschiebsel haften der Dichtung nicht bloß seit Jahrhunderten, sondern ziemlich sicher schon seit zwei Jahrtausenden an, und gerade in diesem Zustande ist sie der Quell und Ausgangspunkt der spätern Râma-Literatur geworden. Gerade für jene „unechten" Bestandtheile haben sich die zwei größten Dichter Indiens, Kâlidâsa und Bhavabhûti, sichtlich nicht weniger begeistert als für die echten; die Epigonen sind ihnen gefolgt, und mit den übrigen fünf Büchern sind auch das erste und letzte in die meisten indischen Volkssprachen übergegangen.

[1] Die Zahl der Sargen und Çloken in den verschiedenen Ausgaben (Serampore, Schlegel, Gorresio, Bombay) hat A. Weber in einer Tabelle zusammengestellt, welche sehr gut die relative Unsicherheit des Textbestandes veranschaulicht. Zeitschr. d. D. M. G. XVII (1863), 774. Ueber die verschiedenen Recensionen s. Jacobi, Râmâyana S. 2—23.

Man kann also Inhalt, Charakter und Einfluß der Dichtung genügend kennen lernen, ohne sich in jene kritischen Fragen zu vertiefen; ja, da das Râmâyana bis herab auf die Gegenwart anregend weitergewirkt hat, kann man an der Râma-Literatur einigermaßen einen gedrängten Ueberblick über den wesentlichen Verlauf der indischen Literaturentwicklung gewinnen.

Zur leichtern Orientirung für solche, die sich noch nicht mit indischer Literatur beschäftigt haben, wird kurz einiges über die älteste indische Cultur, Literatur und Religion vorausgeschickt.

In der Schreibung der indischen Eigennamen herrscht große Verschiedenheit; wir schließen uns der gebräuchlichern an, wonach „c" wie „tsch", „ch" wie „tschh", „j" wie „dsch", „sh" wie „sche", „v" wie „w" zu sprechen ist; der Zischlaut „ç" liegt zwischen unserem „ß" in „reißen" und dem „sch" in „Schall", nähert sich aber mehr dem „sch". Die besondern Zeichen für die Lingual-Consonanten, das gutturale und palatale n sind durch die einfachen Dental-Zeichen ersetzt, um dem des Sanskrits Unkundigen die Namen nicht noch fremdartiger und verwirrender zu machen.

Für gütige Förderung meiner Studien spreche ich Herrn Dr. Reinhold Rost, dem hochverdienten gew. Oberbibliothekar des India Office in London, seinem Nachfolger Herrn Dr. C. H. Tawney, den Vorständen des British Museum und der Universitätsbibliotheken in Amsterdam und Straßburg, sowie meinem Freunde und Ordensgenossen P. J. N. Straßmaier in London meinen herzlichsten Dank aus.

1. Râma Vishnu.

Die zwei großen indischen Epen stehen nicht als die ältesten Denkmäler an der Spitze der indischen Literatur, wie die homerischen Dichtungen in der griechischen. Es gehen ihnen vier Sammlungen (Samhitâ) bedeutend älterer und durchaus anders gearteter Schriftwerke voraus, die vier Vedas, die heiligen Bücher der Inder. Der Rigveda, die älteste dieser Sammlungen, besteht aus 1017 (nach anderer Zählung 1028) Hymnen und Liedern an die Götter; von den drei andern umfaßt der Yajurveda hauptsächlich liturgische Opfer- und Ritualvorschriften, der Sâmaveda wieder Lieder in methodischer Ordnung, der Atharvaveda vorwiegend abergläubische Hymnen und Zaubersprüche. An die vier Veden schließt sich eine umfangreiche Literatur, welche den Zweck verfolgt, die im Veda meist dunkel ausgesprochene Lehre näher zu erklären und weiter zu entwickeln. Sie zerfällt in vier Hauptgruppen: 1. Die Brâhmanas, welche das im Yajurveda gegebene Opferritual praktisch und theoretisch näher erläutern; 2. die Âranyakas oder Waldbücher, welche, für die in den Wäldern lebenden Einsiedler bestimmt, den Gehalt der religiösen Gebräuche erbaulich, mystisch und theosophisch auseinandersetzen; 3. die Upanishaden, auch Vedânta genannt, eigentlich philosophische Abhandlungen, welche die Ueberlieferungslehre speculativ erörtern, und 4. endlich die Sûtras, methodisch angelegte Sammlungen sowohl über die liturgischen Vorschriften und deren Bedeutung, als über die in frühern Schriften niedergelegte philosophische Speculation [1].

Der Schauplatz, auf welchen uns die geographischen Angaben des Rigveda versetzen, ist das Fünfströmeland, das heutige Pandschab. Der Indus mit seinen Nebenflüssen wird häufig erwähnt, die Yamunâ dreimal,

[1] Eingehendere Uebersicht bei *J. Muir*, Original Sanskrit Texts I (2[d] ed. London, Trübner, 1872), 2 ff. Albr. Weber, Akad. Vorles. über Indische Literaturgeschichte (2. Aufl., Berlin 1876) S. 8 ff. Leop. v. Schröder, Indiens Literatur und Cultur (Leipzig 1887) S. 45 ff. 87 ff. 291 ff. *W. D. Whitney*, Oriental and Linguistic Studies (New York 1872) p. 1—45. *Max Müller*, A History of Ancient Sanskrit Literature. London 1859.

der Ganges nur einmal[1]. Diesen Angaben entsprechen jene über Bodenbeschaffenheit, Fauna und Flora. Das Volk, das in diesen Hymnen seine Götter preist, nennt sich Ârya, die Edeln, im Gegensatz zu den Anârya, Unedeln, oder Dasyu, Feinden, d. h. den dunkelfarbigen Ureinwohnern, welche mit der Götter Hilfe nach und nach unterworfen oder nach Süden zurückgedrängt werden[2].

Die Cultur, welche sich in diesen Liedern spiegelt, hat noch ein gewisses idyllisch-naives, patriarchalisches Gepräge. Die Viehzucht steht im Vordergrund. Den Hauptreichthum bilden Rosse und Kühe, neben denen auch Büffel, Schafe und Ziegen Erwähnung finden. Die Götter werden um gute Weideplätze angerufen, um Regen, um reichliche Milch, um gutes Futter, um Mehrung der Herden. Doch auch der Ackerbau findet ausgiebige Pflege. Korn, Gerste, Bohnen und Sesam werden gepflanzt, die Felder mit Kanälen bewässert. Die gewöhnlichen Ackergewächse sind bekannt. Die Ackerfurche (Sîtâ) wird als göttliches Wesen verehrt. Das Volk lebt nicht nur in Dörfern (Grâma) beisammen, es gibt auch befestigte Plätze, d. h. Städte (Pur). Da blühen schon die verschiedensten Gewerbe. Wir treffen Schmiede, Töpfer, Gerber, Zimmerleute, Wagenbauer. Die Frauen sind erfahren im Nähen, Weben und Flechten. Auch Anfänge von Handel finden sich vor. Die Dorfschaften sind zu Gauen, diese zu kleinen Reichen vereinigt, denen Könige vorstehen, von den Stammeshäuptern erwählt oder auch, nachdem einmal eine solche Wahl erfolgt, durch Erbschaft zum Throne gelangt. Solcher Fürsten sitzen mehrere am Indus entlang, andere an der Sarasvatî, mitunter sich gegenseitig bekriegend, mitunter gegen gemeinsame Feinde verbündet. Sie erscheinen als Führer im Kriege wie in den Volksversammlungen[3].

Von Kampf und Krieg ist häufig die Rede. Die Krieger sind mit Bogen und Speeren, Schwertern, Streitkolben und Streitäxten bewaffnet, von Panzern beschirmt. Banner wehen vor ihnen her. Trommeln feuern zum Marsche an. Bevorzugt ist der Kampf auf zweispännigen Streitwagen, welche die Scharen der Fußkämpfer wie im Sturm vor sich niederwerfen, während der Held mit seinen Pfeilen und Speeren Tod und Schrecken um sich her verbreitet[4].

---

[1] Lassen, Indische Alterthumskunde I (1. Aufl., 1843), 741 ff.

[2] *Muir* l. c. III, 341 ff. 359 ff; V, 450 ff.

[3] *Muir* l. c. V, 464 ff. 461 ff. 454 ff. H. Zimmer, Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier, nach den Samhitâ zusammengestellt (Berlin 1879) S. 145 ff.

[4] Max Duncker, Geschichte des Alterthums III (5. Aufl, Leipzig 1879), 27 ff.

Da in den vedischen Hymnen die Götter in goldenem Schmuck auf prächtigen Wagen einherfahren, in Palästen mit tausend Thoren und Säulen wohnen, unter den Himmelslichtern strahlen „wie ein König unter seinen Weibern" [1], so ist auch orientalischer Prunk und Haremswirtschaft an diesen Höfen hinlänglich bezeugt. Ihren Günstlingen verschenken die Könige Gold, reiche Prachtgewänder, Juwelen, schöne Sklavinnen, Kühe und Wagen. Außer dem Leibrock tragen die Reichen Mäntel, Halsketten, Brustjuwelen, Spangen an Armen und Füßen, Ohrringe. Für Musik dienen sowohl Saiteninstrumente als Flöten, Cymbeln, Klappern und Trommeln. Der Tanz ist so beliebt wie noch heute bei den Hindu: die Morgenröthe (Ushâ) wird in einem Morgenliede mit einer reichgeschmückten Tänzerin verglichen [2]. Es gab Weinhäuser und Buhlerinnen, und aus dem Liede eines Spielers ersehen wir, daß das Würfelspiel schon damals Sitte, Lebensglück und Wohlstand untergrub [3].

Ein ausgeprägtes Kastenwesen ist noch nicht nachzuweisen. Aber neben den Königen treffen wir Krieger und Priester, vorab sogen. Purohitas oder Hauspriester, welche die täglichen Opfer und Gebete zu verrichten hatten.

Von den zehn Büchern (Mandala) des Rigveda sind drei (I. IX. X) verschiedenen Dichtern zugeschrieben, die andern einzelnen Stammeshäuptern: Gritsamada, Viçvâmitra und dessen Nachkommen, Vâmadeva, Atri, Bharadvâja, Vasishtha und Kanva [4]. Der Inhalt ist meist einfach und oft auch einförmig: Anrufung der verschiedenen Götter in verschiedenen Anliegen, wobei die Götter wie ihre Verehrer kurz charakterisirt sich finden; Form und Metrik dagegen ist eine sehr ausgebildete und complicirte. Schon dieser Umstand setzt eine frühere längere Ausbildung der Poesie voraus [5], und es werden in den Hymnen denn auch Lieder auf Götter und Könige, fürstlich reiche Gönner, sowie poetische Erzählungen, Räthsel und Sprüche erwähnt. Die Verfasser der Hymnen aber ragen über diese Dichter weit hinaus. Sie erscheinen als hochbevorzugte, priesterliche Sänger, als Vertraute der Gottheit, als Rishis, d. h. eine Art von Heiligen, Patriarchen und Propheten zugleich. Als solche Hauptrepräsentanten der ältesten Urzeit, als

---

[1] Rigveda VII, 18, 2. [2] Ebend. I, 92, 4.

[3] Das Lied des Spielers. Rigveda X, 34. Bei *Muir* l. c. V. 425—428. Ueber die Sittenzustände überhaupt vgl. E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens (Münster i. W. 1893) S. 17—19.

[4] Alfr. Ludwig, Der Rigveda III (Prag, Tempsky, 1878), 100 ff.

[5] Ebend. III, 53 ff.

Mittelglieder zwischen den Göttern und den ältesten Geschlechtern begegnen sie uns denn auch in den zwei großen Epen wieder, in denen wir Näheres über ihren Charakter und ihre Lebensschicksale vernehmen, besonders von jenen des Vasishtha und Viçvâmitra.

Daß zwischen den im Rigveda berührten Thatsachen und den in den beiden Epen erzählten Hauptereignissen ein gewisser Abstand liegen muß, darauf weist schon die Verschiedenheit des Schauplatzes. Im Mahâbhârata rückt derselbe nämlich weiter dem Osten zu. Wohl werden auch hier die Kleinkönige von den Ufern des Indus (Sindhu) und der Sarasvatî zu Hilfe gerufen; aber die Hauptbelden der Arier wohnen nicht mehr dort, sondern im obern Gangesstromland, wo der heilige Fluß mit seinen großen Nebenflüssen Yamunâ, Gomatî und Sarayû eine der fruchtbarsten Gegenden des indischen Mittellandes bildet. Hier begegnen uns die Städte Indraprastha (an Stelle des heutigen Delhi), Kâuçâmbî und die Elefantenstadt Hâstinapura. Wie sich die Könige am Indus häufig befehdeten, so bricht hier zwischen zwei gewaltigen Fürstengeschlechtern, den Kuru und Pându, ein Kampf aus, doch mächtiger und entscheidender als je ein anderer zuvor. Alle benachbarten Fürsten werden in denselben hineingezogen. Die Entscheidung vollzieht sich auf dem Kurufelde (Kurukshetra) am westlichen Ufer der Yamunâ. Beide Parteien reiben sich gegenseitig auf, und erst nach dem Zusammenbruch der ganzen Heroenwelt bricht eine friedlichere und glücklichere Zeit an. Das ist der Kern des Mahâbhârata, dessen Kampfschilderungen einen fast noch urwüchsigern und kriegerischern Geist athmen als die kriegslustigsten Hymnen im Rigveda [1].

Das Râmâyana führt uns noch weiter östlich, in das den Pancâla benachbarte Reich der Kosala, das sich von der Sarayû nördlich an die Abhänge des Himâlaya hinstreckt, während nordöstlich davon die Videha wohnen. Die Hauptstadt der Kosala ist Ayodhyâ, das heutige Oude (Audh bei Faisâbâd); die Hauptstadt der Videha Mithilâ, mehr nördlich gelegen. In Ayodhyâ regiert König Daçaratha, bereits der Erbe einer langen Reihe von Königen, deren Genealogie die Sage bis zu den Göttern emporführt. Lange ohne männliche Nachkommen, erhält er endlich, nach vielen Gebeten und Opfern, nicht nur einen, sondern vier Sprößlinge, deren erster, Râma geheißen, durch seine Vorzüge Hof und Land in Entzücken versetzt. Schon als Jüngling zeichnet er sich durch kühne Waffenthaten

[1] Vgl. meine Aufsätze „Das Mahâbhârata". Stimmen aus Maria-Laach XLIII (1892), 182—208. 286—308.

aus und vermählt sich dann mit Sîtâ, der Tochter des Nachbarkönigs von Mithilâ. Daçaratha will ihm schon zu seinen Lebzeiten Thron und Reich übertragen; allein eine Palastintrigue durchkreuzt diesen Plan. Der Kronprinz wird vom Hofe verbannt und gelangt erst nach des Vaters Tode, nachdem er sich durch neue Kämpfe ausgezeichnet und die ihm entrissene Gattin wiedererlangt, zur Regierung in Ayodhyâ. Das ist ungefähr der Kern der historischen oder halbhistorischen Sage, welche dem Râmâyana zu Grunde liegt.

Lassen und mit ihm die angesehensten Indologen nahmen bis heute fast ausnahmslos an, daß dieser Kern der nordindischen Sage noch weiter reicht, daß die Kämpfe Râmas das weitere Vordringen der Arier in den Süden bis nach Ceylon bedeuten.

Vergleichen wir das Culturbild der arischen Inder, wie es uns die Hymnen des Rigveda zeichnen, mit jenem, welches uns aus den ältesten Bestandtheilen der zwei Epen entgegentritt, so ergibt sich für alles Aeußere die überraschendste Aehnlichkeit. Die Masse der Bevölkerung lebt noch immer von Viehzucht und Ackerbau; daneben blühen Städte mit Handel und Gewerbe. Man kämpft noch mit denselben Waffen, und man erfreut sich an denselben geselligen Unterhaltungen und Künsten. Bäuerliches, bürgerliches, kriegerisches und höfisches Leben weisen ungefähr dieselben Züge auf, wenn auch Reiche und Städte, Gewerbe und Luxus etwas zugenommen haben mögen. Eine stärkere Veränderung macht sich nur in den politischen und religiösen Verhältnissen bemerkbar. Aus der frühern natürlichen Gliederung des Volkes nach Familien und Stämmen hat sich langsam eine künstliche nach Ständen und endlich nach Kasten herausgebildet. Die höchste Kaste ist jene der Brâhmanen, welche ihr Leben ganz dem Studium der Veden, dem Opfer, dem Gebet, der Buße und religiösen Gelehrsamkeit widmen; die zweite jene der Kshatriya, der edeln Krieger und Ritter, welche sich dem Waffenhandwerk weihen und in Friedenszeiten an den Höfen der aus ihrer Mitte erkorenen Könige leben; die dritte, jene der Vâiçyas, umfaßt den Nährstand, alle von Handel, Viehzucht und Ackerbau Lebenden; die vierte der Çûdras endlich besteht aus allen Knechten und Hörigen, welche im Dienste der obern Kasten stehen. Die Vâiçyas und die Çûdras (eigentlich nur Sammelbegriffe für eine ganze Menge gesonderter niedriger Kasten) treten in den beiden Heldengedichten fast völlig in den Schatten. Alle wichtigern Ereignisse spielen sich zwischen den Brâhmanen und Kshatriyas ab, und unter diesen beiden hinwieder haben die Brâhmanen die eigentliche höhere und führende Stellung. Sie haben alle

religiöse Autorität und nahezu alle höhere Bildung an sich gerissen, den Königen nur den äußern Prunk der politischen Herrschaft, den Kshatriyas die Führung der Waffen und den Glanz eines vornehmern Lebens übrig gelassen.

Die Wurzel dieser allgewaltigen Macht, zu welcher die Brâhmanen gelangten, liegt unverkennbar in dem tiefreligiösen, zur Speculation und zum Mysticismus neigenden Charakter des Volkes selbst, der in den Hymnen des Rigveda noch in jugendlicher Begeisterung lyrisch aufsprudelte, aber schon in dem Ausbau des complicirten Opferrituals, mehr noch in dessen Deutung und Begründung eine ernstere, ruhigere Richtung nahm und, ohne die weltlichen und praktischen Seiten des Lebens ganz preiszugeben, doch das höchste Lebensziel in der Ergründung des Uebersinnlichen suchte. Die Männer, in deren Hand die ganze alte Ueberlieferung ruhte, die sie autoritativ erklärten, wissenschaftlich erörterten, Sitte und Gewohnheitsrecht danach bestimmten, die feierlichsten Cultushandlungen vornahmen und leiteten, ihr ganzes Leben der Erforschung und Verehrung des Göttlichen widmeten, mußten in den Augen eines solchen Volkes zu einem fast unbegrenzten Einfluß gelangen. Mochten einzelne Könige und Krieger versuchen, diesen Einfluß abzuschütteln oder einzuschränken, in der Anschauung des gesamten Volkes standen die Brâhmanen als die unmittelbaren Günstlinge, Anwälte und Stellvertreter der Gottheit, als die autoritativen Erklärer der vedischen Ueberlieferung, als die Repräsentanten des Gebets, des Opfers, der Weisheit, der Wissenschaft und der göttlichen Macht zugleich weit höher als die Könige. Es blieb diesen nichts übrig, als durch reiche Gaben ihre Gunst zu gewinnen, auf ihren Rath zu hören und sich mit der äußerlich glänzenden und angenehmen Stellung zu begnügen, welche die Brâhmanen ihnen vergönnten. Hand in Hand mit der Ausbildung des Brâhmanenthums ging aber die Umwandlung der einfachern vedischen Religion in jenes vielgestaltige Göttersystem, das uns im Râmâyana begegnet und das man als das brâhmanische bezeichnen mag.

Nur einige wenige Hymnen des Rigveda deuten darauf hin, daß die Arier bei ihrer Einwanderung in Indien eine reinere Idee von der Gottheit mit sich gebracht[1]. Diese wenigen erhabenen Klänge verhallen bald in dem polytheistischen Gewirr der übrigen Lieder, in denen Varuna seine Herrlichkeit erst mit Mitra theilt, dann an Sûrya und Indra abtritt, welcher seinerseits noch in manchem Liede mit göttlichen Attributen

[1] *Muir* l. c. V, 61 ff.

umkleidet erscheint, in andern aber nur mehr als eine gewaltige Naturkraft und schließlich als ein vom Soma-Opfer trunkener und taumelnder Bacchant [1].

Keiner der vedischen Götter wurde abgeschafft. Wir treffen die meisten im Râmâyana wieder, aber verblaßt, in einen dämmernden Hintergrund zurückgedrängt. Der Himmelsgott Dyâus, der Lichtgott Mitra, die Âditi und die Açvin sind halb verschollen. Varuna, einst der höchste Weltenherr, ist zum Wassergott herabgesunken. Sûrya der Sonnengott, Agni der Feuergott, Vâyu der Windgott, Soma der vergötterte Opfertrank spielen nur noch eine untergeordnete Rolle.

Treuer blieb der Volksgeist seinem alten Liebling, dem Gewittergott Indra, der mit Blitz und Donner durch die Wolken daherfährt, dem Unhold Vritra den befruchtenden Regen entringt; dem Gott des Krieges und der Schlachten, der den kämpfenden Helden wunderbare Waffen und seinen Kriegswagen zur Verfügung stellt und die Gefallenen aufnimmt in sein Paradies. Dort thront er selbst wie ein echt orientalischer Sultan, in Genuß versunken, umringt von den zahllosen Scharen der Apsaras (Nymphen) und der musicirenden Gandharven (Luftgeistern). Als Sänger an Indras Hofe wirken auch die Câranas und die Kinnaras, letztere mit Pferdeköpfen und Menschenleib; da weilen gewöhnlich auch die Siddhas, die Glückseligen, denen es aber auch vergönnt ist, wie die Vidyâdharas, eine Art Luftgeister, den Luftraum zu durchschweben. Eine andere Art halbgöttlicher Wesen, die Yakshas, steht im Gefolge des Kubêra oder Kuvêra, des indischen Plutus, der mit seinen unermeßlichen Schätzen auf dem Berg Kâilâsa im Himâlaya thront. Der Unterwelt, die als eigentliche Hölle mit grellsten Farben ausgemalt wird, steht Yama vor, der Gott des Todes.

An Indra, Varuna, Yama und Kubêra, dann an Agni, Sûrya, Vâyu und Soma, als an die sogen. Welthüter oder Lokapâla, sind die acht Weltregionen vertheilt: an Indra der Osten, an Yama der Süden, an Varuna der Westen, an Kubêra der Norden, an die vier andern die dazwischen liegenden Weltgegenden.

Der Gott der Weisheit und der Wissenschaft, der meist am Anfang indischer Bücher angerufen wird, ist Ganeça, ein Sohn Çivas, an seinem Elefantenkopf kenntlich, heute noch in Indien hochverehrt. Der Gott des Krieges ist Skanda oder Kârttikeya, bald als Sohn Çivas bald als Sohn Agnis erwähnt, auf dem Pfau reitend, der in Indien als kriegerischer

[1] Indras Trinklied. Rigveda X, 119.

Vogel gilt. Der indische Eros ist Kâma oder Kâmadêva, ein Sohn des Rechtsgottes Dharma und Gemahl der Rati, d. h. der Wollust, gleich dem griechischen Eros mit Bogen und Pfeilen versehen.

Eine große Rolle spielen die männlichen und weiblichen Schlangengötter (Nâga und Nâgî), die Rakshas oder Râkshasa, ein zahlloses Geschlecht von Dämonen, das seit der Zeit der Veden stets an Zahl und Macht gewonnen hat und schließlich die Götter selbst bedroht.

Ueber diese Menge von Göttern und Halbgöttern, Dämonen und Genien ragen beherrschend drei Gottheiten hervor, die sogen. großen Götter: Brahmâ, Çiva und Vishnu, wohl Trimurti genannt, doch nur als Dreiheit gedacht, ohne jeden Anklang an das große Grundgeheimniß der christlichen Lehre.

Der Gott Brahmâ scheint ein Ergebniß brahmanischer Speculation zu sein. Denn ursprünglich bedeutete das neutrale Brahman zunächst das Gebet; allmählich wurde es auf alles Heilige übertragen, endlich auf das Heilige an sich, das Absolute — die pantheistisch gedachte Weltseele. Dieser abstracte Gott war aber den Massen unverständlich, und so wurde er denn schließlich als männlicher Gott Brahmâ personificirt und mit allen Attributen einer höchsten Gottheit ausgestattet.

Auch so war dieser philosophische Gott noch zu abstract, um der naiv polytheistischen, phantasiereichen, ja phantastischen Anschauungsweise des Volkes recht zu entsprechen. Die Andacht des Volkes wandte sich weit mehr den beiden andern Göttern zu, von denen Çiva zwar mit diesem Namen im Rigveda noch nicht vorkommt, aber unzweifelhaft als eine Weiterbildung des vielbeliebten und feurig besungenen Sturmgottes Rudra zu betrachten ist. Schon in den Yajurveden wird Rudra (der „Brüllende“ oder „Heulende“) auch Çiva (d. h. der „Gütige“) genannt, Çamkara, der „Heilbringer“, Mahâdeva, der „große Gott“, und mit andern Namen, die sämtlich später auf Çiva übergingen. Wie Rudra trägt Çiva das Haar in einen Zopf geflochten; wie Rudra ist Çiva der Herr der Berge, der Wälder und Felder, der Herr der Thiere, der Straßen, der Heerscharen, roth von Angesicht mit bläulichem Nacken, in seinem Zorne Tod verbreitend vor und nach sich, begütigt aber auch ein Gott der Fruchtbarkeit und des Segens. Sein symbolisches Thier ist der Stier, den er als Vrishadhvaja im Banner trägt. Er führt auch den Dreizack und ein Netz (Pâça) als Zeichen seiner Herrschaft über die Thiere. Seine Gemahlin ist Durgâ oder Pârvatî. Gleich Brahmâ wird er oft als der höchste aller Götter geschildert, er wird auch wohl einfach Içvara („der Herr“) oder Devadeva

(„Gott der Götter") genannt[1] und erlangte eine weit allgemeinere und bleibende Volksthümlichkeit; doch war dieselbe keine unumschränkte; er theilte sie mit dem dritten der drei großen Götter: Vishnu.

Vishnu wird des öftern schon im Rigveda angerufen, zugleich mit Mitra, Varuna und Aryaman, weit öfter zusammen mit Indra und mit Pûshan. Er ist wahrscheinlich gleich Sûrya, Savitar, Mitra und Pûshan ein Sonnengott, seinem Namen nach der „Wirksame", der „Geschäftige", also wohl eine Personifikation der wirksamen, allbelebenden Thätigkeit der Sonne. Er wohnt in der Höhe; seine höchste Wohnung, in der Honig fließt, strahlt in hellem Glanze. Er hält dreifach den Himmel, die Erde, alle Welten. In drei Schritten durchwandelt er das ganze Firmament. Seinen dritten Schritt, d. h. in den Himmel, können auch leichtbeschwingte, himmelansteigende Vögel nicht erreichen. Gemeinsam mit Indra bekämpft er den Dämon Vritra oder Ahi und befreit die in den Wolken zurückgehaltenen Wasser aus ihrer Knechtschaft, um die dürstende Erde zu tränken[2].

Die drei Schritte Vishnus werden verschieden gedeutet: auf Erde, Luft und Himmel, dann auf Morgen-, Mittag- und Abendsonne, endlich auf das Sonnenlicht, den Blitz und das irdische Feuer.

„Kein Sterblicher, o Vishnu," so wird er angerufen[3], „kennt die fernsten Grenzen deiner Größe; du hast die Erde auf beiden Seiten mit Lichtstrahlen umgeben. Niemals bereut es der Mann, welcher dem weitschreitenden Vishnu mit ganzem Herzen dient und den Mächtigen günstig stimmt. Gewähre uns gnädig, rascher Gott, deine Gunst, welche alle Menschen umfaßt, deinen günstigen Blick, daß uns reichlich Gut, Schätze und Rosse zu theil werden! Dreimal durchschritt der rasche Gott die Erde mit seinen hundert Lichtern."

Es ist kein Zweifel, daß die Vorstellung von diesem wohlthätigen Wirken es war, welche dem Gott die Herzen des Volkes gewann; weshalb er aber vor so vielen andern gleichfalls sehr freundlichen und wohlthuenden Göttern immer mehr Ansehen und Zuneigung gewann, ist noch nicht genügend aufgehellt. Von diesem steten Wachsthum geben die vielen Sagen und Legenden Zeugniß, welche sich um ihn häufen und ihn schließlich zum

---

[1] *Muir* l. c. IV, 299 ff.

[2] Vishnu ist auch Indras Trinkgenosse, und sie werden in jovialer Weise zusammen „Somabecher" (Kalaçâ somadhânâ) genannt (Rigveda VI, 69, 2). Vgl. E. Hardy a. a. O. S. 115.

[3] Rigveda VII, 99, 2. 3; 100, 1. 2. 3.

Mittelpunkt der ganzen Götterwelt erheben. Schon in den Prosaabschnitten des Yajurveda wird er mit dem Opfer identificirt, und wiederholt kehrt der Spruch wieder: „Vishnu ist das Opfer!“ [1] Seine häufigsten Beinamen sind: Hari, Janârdana, Vâsudeva, Purushottama und Nârâyana.

Von den zahllosen Sagen und Märchen, die sich an seinen Namen knüpften, sind die wichtigsten unzweifelhaft jene, welche von seinen „Herabkünften“ oder Avatâras handeln. Es werden deren gewöhnlich zehn aufgeführt; das Bhâgavata-Purâna hat sie bis auf zweiundzwanzig vermehrt [2]. Er erscheint hier auf der Erde als Fisch, als Schildkröte, als Eber, als Mannlöwe, als Zwerg, als Paraçurâma, als Râma, als Krishna, als Buddha und endlich als Kalki. Die vorletzte Herabkunft gehört erst einer spätern Zeit an, die letzte der Zukunft.

Hohen Alters, schon im Çatapatha-Brâhmana enthalten, ist die Sage von Vishnus Erscheinen als Zwerg (Vâmana). Sie schließt sich an die vedische Ueberlieferung von seinen drei Schritten an. Bali, ein mächtiger Asura (Dämon), hat den Göttern die Herrschaft über die Erde entrissen. Um dieselbe wieder zu gewinnen, nimmt Vishnu die Gestalt eines Zwerges an und bittet Bali, ihm wenigstens Raum für seine kleinen Füßchen zu gewähren. Bali gewährt ihm das. Vishnu verwandelt sich alsbald, durchschreitet in drei Schritten Erde, Luft und Himmel, befreit so die Welt, stößt Bali in die Unterwelt und wird zum jüngern Bruder des Götterfürsten Indra erhoben [3].

Den Herabkünften Vishnus als Fisch (Matsya) und als Eber (Varâha) liegen alte Fluthsagen zu Grunde. Zufolge der erstern erscheint er in der allgemeinen Fluth, welche alle Menschen zu vernichten droht, in Gestalt eines Fisches, mahnt den frommen König Satyavrata, mit den sieben Rishis ein Schiff zu besteigen, und führt dann dasselbe mitten durch die Wogen an sicheres Gestade [4]. In der andern Sage packt der Dämon Hiranyâksha (der Goldäugige) die Erde und zieht sie auf den Boden des Oceans herab; da erscheint Vishnu als Eber, ringt tausend Jahre lang mit dem Dämon und bringt endlich als siegreicher Retter die Erde an ihren frühern Platz zurück [5].

[1] Ueber die Entwicklung des Vishnu-Cultus vgl. *Muir* l. c. IV, 63—298.

[2] Bhâgavata-Purâna I, 3, 1 ff. Vgl. *Muir* l. c. IV, 156.

[3] Çatapatha-Brâhmana I, 2, 5, 1 ff. Râmâyana (Bomb.) I, 29, 2 ff. Mahâbhârata, Çântiparv. vv. 12943 ff.; Vanap. vv. 484 ff. Vishnu-Purâna III, 1 ff. Bhâgavata-Purâna VIII, 15 ff. (am ausführlichsten).

[4] Bhâgavata-Purâna VIII, 24, 7 ff. Vgl. *Muir* l. c. I, 211 ff.

[5] *Muir* l. c. I, 51 ff.

Als Schildkröte (Kûrma) rettet Vishnu die Götter, da sie bei der Quirlung des Meeres und der Bereitung des Amrita (Ambrosia) durch den Schlangengott Vâsuki in Gefahr kommen.

Als Mannlöwe (Nrisimha) steigt Vishnu auf die Erde hernieder, um dem Treiben des Dämon Hiranyakaçipu ein Ende zu machen. Er zerreißt denselben mit seinen Tatzen.

Alle diese Metamorphosen entsprechen dem Charakter, der Vishnu schon in den vedischen Hymnen zugeschrieben wird, wo er vereint mit Indra den Dämon Vritra besiegt, nur daß der Kreis dieser Dämonen sich immer mehr erweitert, Vishnu als einziger Kämpfer eintritt und seine Triumphe immer großartigere Verhältnisse annehmen. Während diese Sagen sämtlich aus eigentlichen Volksüberlieferungen hervorgegangen sein mögen, die zwei Fluthsagen an eine allen Völkern gemeinsame erinnern, weist die nun folgende ziemlich deutlich auf brâhmanische Erfindung hin. In der Gestalt des Paraçurâma (Râma mit dem Beil) steigt Vishnu nämlich aus den bisherigen Götter- und Dämonenkämpfen in die Gegensätze irdischer Politik herab. Als Brâhmane von einem Kshatriya verletzt, schwört er allen Mitgliedern der Kshatriya-Kaste blutige Rache, rottet sie in wiederholtem Massenmord mit Stumpf und Stil aus, bis auf einen, der ihm wunderbarerweise entgeht und die vernichtete Kaste wieder neu aufleben läßt, nachdem die brâhmanische Staatsordnung fest genug begründet ist[1].

Noch viel seltsamer und widersprechender muß es uns vorkommen, daß nun aber derselbe Gott ein siebentes Mal auf Erden erscheint, als ein zweiter, ganz anderer Râma, diesmal als ein Kshatriya und Königssohn, um zu seiner frühern Aufgabe zurückzukehren und in gewaltigem Heldenkampf das mächtigste aller bisherigen Dämonengeschlechter zu vernichten. Der aus Thron und Reich verstoßene Kronprinz von Ayodhyâ wird zum Retter der Welt, zum triumphirenden Dämonentödter, zugleich zum rührendsten Dulder und zu dem höchsten aller Volksgötter erhoben. Diese seltsame, widerspruchsvolle Erfindung, aus halbhistorischer Sage und mythischen Träumen zusammengewoben — ist der Gegenstand des Râmâyana.

Nach der Ansicht der gewichtigsten Forscher gehört diese Erhebung Râmas zum Gotte Vishnu nicht der ursprünglichen Fassung des Gedichtes an. Sie tritt nur an einigen wenigen Stellen hervor, welche sich durch ungeschickte Einfügung, wie durch Stil, Metrum rc., als Interpolationen verrathen. In der ganzen übrigen Dichtung tritt Râma bloß als ein

---

[1] *Muir* l. c. I, 442 ff. Max Müller, Essays II (Leipzig 1869), 297 ff.

hochbegabter menschlicher Held auf, und jene Stellen, wo er zum Gotte gemacht ist, lassen sich ausscheiden, ohne daß die Erzählung dadurch ihren Zusammenhang verliert[1]. Dennoch hat diese Vergötterung Râmas tiefe Wurzeln im indischen Geistesleben geschlagen und hat nicht geringen Antheil daran, daß das Râmâyana nicht nur eine Lieblingsdichtung der Inder ward und blieb, sondern auch von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wieder schwärmerische Begeisterung hervorrief. Mag ihr Ausdruck auch unbeholfen in die Dichtung eingeflickt sein, diese selbst drängt logisch und psychologisch dazu. Denn ist einmal dem Sagenhelden Râma die Aufgabe zugetheilt, die furchtbarsten Dämonen zu überwinden, welche je die Götter und die Welt bedrängt, so ist es kaum mehr glaublich, daß er ein bloßer Mensch sein soll; nichts lag vielmehr näher, als ihn zum Gott und zwar zum höchsten der Götter zu machen.

---

[1] Lassen, Indische Alterthümer, 1. Aufl. I, 488; 2. Aufl. I, 586. *Wilson*, Vishnu Purâna, Pref. p. IX. (Ed. Dr. Hall p. XV.) *Muir* l. c. IV, 169.

2. Vâlmîkis Râmâyana.

I. Das Buch der Jugend (Bâla Kânda)[1].

Das gesamte Werk[2] beginnt mit einer Lobpreisung des Dichters, welche natürlich erst ein späterer Verehrer desselben dem Werke vorangestellt hat. Die vier ersten Gesänge entsprechen ungefähr der Anrufung der Muse bei den altklassischen Dichtern der Griechen und Römer. Da es aber in Indras Himmel keine Musen gibt, treten an ihre Stelle Rishis, d. h. brâhmanische Heilige und Götter. Und so führt sich denn der Dichter in dritter Person selbst ein und zugleich Nârada, den Sohn Brahmâs, den Erfinder der Laute (Vînâ), einen der ehrwürdigsten Patriarchen der Vorzeit, der auch im Mahâbhârata und in den Purânas eine hervorragende Rolle spielt. Unter weitläufiger Aufzählung aller nur erdenklichen menschlichen Vorzüge fragt Vâlmîki den ehrwürdigen Seher nach einem Heldenkönig, der all diese Vorzüge als unübertroffener Idealmensch in sich vereinige, und erhält die Antwort, daß ein solcher Held und König wirklich aus dem alten vedischen Geschlecht Ikshvâkus hervorgegangen sei und Râma heiße. In nicht weniger redseliger Ausführlichkeit schildert er ihn vom Kopfe bis zum Fuß und erzählt darauf gedrängt seine Geschichte — den

---

[1] Oder „Âdi-Kânda", d. i. Anfangsbuch.

[2] Speciellere Angaben über den Inhalt der einzelnen Gesänge findet man bei H. Jacobi, Das Râmâyana S. 140—208, und bei *Monier Williams,* Indian Epic Poetry (London, Williams & Norgate, 1863) p. 60—90. Eine stellenweise reichhaltige Analyse gibt auch *Charles Schoebel,* Le Râmâyana au point de vue religieux, philosophique et moral (Vol. XIII des Annales du musée Guimet. Paris, Leroux, 1888). Die religionsphilosophischen Ausführungen enthalten manches Beachtenswerthe, sind indes pantheistisch gefärbt und schweifen öfters weit ab, mit frivoler Behandlung des positiven Christenthums (p. 15. 199. 207. 208. 229. 230). Vgl. L'Université Catholique XV (Paris 1892), 113 ss. Anregend, aber rein belletristisch gehalten ist die enthusiastische Schrift des Italieners *Silvio Trovanelli,* Râmâyana, poema di Vâlmîki. Raghu-Vança, poema di Kâlidâsa. Saggi critici (Bologna 1884), die sich fast ausschließlich an Gorresio und Fauche hält.

wesentlichen Kern der ganzen Dichtung. Daran knüpft er die Verheißung, daß das Lesen der Dichtung allen Menschen, welcher Kaste sie auch immer angehören mögen, Brâhmanen, Kshatriyas, Vâiçyas und Çûdras, Erlösung von Sünden, zeitliches und ewiges Heil gewähren werde. Des Staunens und der Ehrfurcht voll, verläßt Vâlmîki den Seher und begibt sich mit seinem Schüler Bharadvâja an die Tamasâ, nicht weit von deren Mündung in den Gangesstrom, um daselbst ein rituelles Bad zu nehmen. Im nahen Walde sieht er fröhlich ein Pärchen Brachvögel spielen; aber plötzlich schießt ein Jäger das Männchen weg, und das Weibchen erhebt ein klagendes Wehgeschrei. Von tiefstem Mitgefühl ergriffen, stimmt auch Vâlmîki in die Klage ein und flucht dem herzlosen Schützen. Ohne daß er es beabsichtigte, ward aber sein „Leid" zum „Liede" [1], d. h. er drückte seinen Schmerz in dem Versmaß aus, das von da ab Çloka hieß und zum Hauptversmaß der epischen Poesie wurde. Wie er in seine Hütte zurückgekehrt, daselbst die vorgeschriebenen Lustrationen vorgenommen und sich dann der Beschauung überlassen will, überrascht ihn plötzlich Brahmâ, der höchste aller Götter, der Vater der Erde und des Himmels, mit einem Besuch. Vâlmîki läßt es an der ehrfurchtsvollsten Begrüßung nicht fehlen; aber das Erlebniß am Waldessaum beschäftigt ihn noch so, daß er unwillkürlich vor Brahmâ die eben erfundene Strophe wiederholt. Brahmâ lobt ihn dafür, gebietet ihm, in diesem Versmaß die Thaten Râmas zu besingen, wie er sie eben von Nârada vernommen, und verspricht dem Werke ewigen Ruhm und Bestand:

Solange die Berge ragend stehn und die Flüsse zum Meere wallen,
Soll weithin das Râmâyana von Land zu Lande schallen,
Und während das Râmâyana klingt hin durch alle Zonen,
Sollst ewig glorreich du mit mir ob den drei Welten thronen.

Darauf entschwindet Brahmâ. Vor dem in tiefe Beschauung versunkenen Dichter zieht Râmas Leben in fesselnder Vision vorüber, und was er schaut, das gestaltet er zur Dichtung. — Wie soll sie sich aber auf die Nachwelt vererben? Die Zwillingssöhne Râmas, Kuça und Lava, sind seine Schüler. Ihnen anvertraut er das göttliche Lied, es zu sagen und zu singen in stiller Waldeinsamkeit wie in Hütten und Palästen. In tiefer Rührung lauschen den jungen Rhapsoden die ehrwürdigen Einsiedler, voll Jubel horcht ihnen das Volk zu; ihr Ruf dringt zu Râmas Hof, und bezaubert vernimmt der Königsheld den Bericht seiner eigenen Thaten.

---

[1] Das Wortspiel im Sanskrit: Çoka (Kummer) und Çloka (Vers).

Damit schließt das kunstvoll angelegte Proömium; die eigentliche Hauptdichtung beginnt [1].

Wie im Mahâbhârata, so liegt auch hier der Ausgangspunkt und Hauptschauplatz in dem indischen Mittellande (Madhyadeça) zwischen dem Himâlaya und dem Vindhyagebirge, doch weiter östlich nach Bengalen hin und näher an den Abhängen des Himâlaya. Da, am Flusse Sarayû, bis zum Meere hin erstreckt sich das glückliche Reich der Kosala, von Königen aus Ikshvâkus Stamm beherrscht. Die Hauptstadt Ayodhyâ (das heutige Oude) baute Manu selbst, der große Gesetzgeber. Zwölf Meilen erstreckt sie sich in die Länge, drei in die Breite, mit den herrlichsten Plätzen, Thoren, Tempeln und Palästen, von mächtigen Wällen und Gräben beschützt, schimmernd in goldener Pracht, voll reicher und glücklicher Bewohner, die in Frömmigkeit und Fröhlichkeit des Segens der Götter genießen. Die Schilderung ist nicht in sehr concreten Farben gehalten, aber doch glänzend und frisch.

Wie die Stadt so ist auch ihr Herrscher, König Daçaratha, ein Ausbund jeglicher Trefflichkeit, fromm vor allen, in den Veden erfahren, weise, mächtig, klug, gerecht und gütig. Jede der vier Kasten hält sich in ihren Schranken und befindet sich wohl dabei. An der Spitze der Geschäfte stehen zwei auserlesene Minister: Vasishtha und Vâmadeva, und acht vorzügliche Räthe, darunter Sumantra, des Königs Wagenlenker. Nur eins fehlt dem König wie dem Reiche zum höchsten Glück: es ist noch kein Kronprinz und Erbe vorhanden. Um von den Göttern einen solchen zu erlangen, gedenkt er nach alter Sitte das feierlichste aller Opfer, das Roßopfer (Açvamedha), darzubringen. Damit dasselbe aber richtig vollzogen werde, räth ihm Sumantra, den berühmten Rishyaçringa, Sohn des Einsiedlers Vibhândaka und Schwiegersohn des Königs der Anga, einzuladen. Dieser Rath leitet eine kleine Episode ein, eine jener leichtfüßigern Geschichtchen, mit welchen das Leben der indischen Einsiedler und Büßer häufig durchwoben ist und welche für die ethischen Anschauungen der Inder nicht ohne Bedeutung sind.

Rishyaçringa ist von Kindesbeinen auf fern der Welt, in einer Waldeinsiedelei, aufgewachsen und hat in seinem Leben nie ein Weib gesehen. Dem Könige Romapâda von Anga, dessen Land mit Dürre geschlagen ist, rathen nun seine Räthe, den jungen Rishyaçringa herbeizuholen und mit

---

[1] Das ganze Proömium hat Friedrich von Schlegel übersetzt (Ges. Werke X [Wien 1846], 202—225).

seiner Tochter Çântâ zu vermählen: dann würde der Himmel sich erbarmen und Regen senden. Da man den alten Einsiedler fürchtet, wird zu Schiff eine ganze Schar Mädchen in die Einsiedelei geschickt, die den jungen Anachoreten durch ihre Liebkosungen so bezaubern, daß er sich von ihnen entführen läßt. Er wird mit Çântâ vermählt, und das Land Anga bekommt Regen [1].

Diesen Rishyaçringa, den die erste Versuchung dem strengen Bußleben entfremdet, empfiehlt Sumantra dem König als einen ganz besondern Liebling der Götter: wenn er dem Pferdeopfer vorstehe, so werde Daçaratha seinen Wunsch erfüllt sehen und vier Söhne erhalten. Es gelingt. Rishyaçringa kommt mit seiner jugendlichen Gattin, um die Leitung der großen Opferfeier zu übernehmen. Alle Vorbereitungen dazu werden getroffen, alle befreundeten Könige eingeladen, die von Mithilâ, von Kâçi, von Maghada und viele andere. Nachdem das Jahr vorüber und das Roß von seiner Wanderung zurückgekehrt, geht das Opfer nach allen rituellen Vorschriften vor sich. Die eingehende Schilderung bietet ein glänzendes, farbenprächtiges Bild. Am Schluß verkündet der zweimalgeborne Rishyaçringa dem König die Erfüllung seines Wunsches, nimmt aber sofort eine neue Opferweihe (die putrîyâ ishti) vor, welche ganz Außerordentliches ahnen und erwarten läßt [2]. Und so ist es. Brahmâ, Çiva, die Maruts, alle Götter und himmlischen Wesen finden sich an dem Altare ein, hören das Gebet Rishyaçringas an und versprechen dem König Daçaratha vier Söhne. Doch das sollen keine gewöhnlichen irdischen Helden sein. Von Indra geführt, wenden sich die übrigen Götter nun an Brahmâ und klagen ihm das Leid und die Noth, welche durch Râvana, das Haupt der Râkshasa, und dessen Gewaltthätigkeiten über Himmel und Erde hereingebrochen. Brahmâ ist in Verlegenheit. Auf Râvanas Bitten hat er ihn einst unverwundbar für die Götter und für alle überirdischen Wesen gemacht. Nur Menschen können ihn verwunden; denn Râvana war zu stolz, um sich ein ähnliches Vorrecht gegen die ihm verächtlichen Menschen zu erbitten. Wie Brahmâ den versammelten Göttern das erklärt, kommt Vishnu auf dem Vogel Garuda herangeritten, in safrangelbem Gewand, das Haupt

[1] Vgl. The Legend of Rishya Çringa by *V. N. Narasimmiyengar*, Bengalor. The Indian Antiquary II (Bombay 1873), 140—143. Die Entführung ist oft in indischen Tempeln dargestellt Auf einer solchen in Devandahalli hat Rishyaçringa einen Eberkopf.

[2] Die folgenden Gesänge (I, 14—16) hielt schon A. W. v. Schlegel für Interpolationen, ebenso Lassen. S. *Muir* l. c. IV, 169—175.

von Glorienschein umstrahlt, in seiner Hand Muschel, Discus und Keule, am Arme Spangen von feinstem Gold, leuchtend wie die Sonne, wenn sie über die Wolken daherfährt. Zu ihm rufen nun die Götter um Hilfe und bitten ihn, auf die Erde herniederzusteigen und als Sohn Daçarathas Menschengestalt anzunehmen, um den großen Kampf gegen Râvana zu führen und Himmel und Erde von dessen Gewaltherrschaft zu befreien. Freudig geht Vishnu auf den Wunsch der Götter ein; dankbar jubelt ihm der ganze Himmel entgegen. In wunderbarer Lichtgestalt schwebt er selbst auf den Opferaltar hernieder, an welchem König Daçaratha noch harrt und fleht, und übergibt ihm ein goldenes Gefäß mit Göttertrank gefüllt, aus dem er seine drei Gemahlinnen trinken lassen soll. Die Lichtgestalt entschwindet. Der König gibt seiner ersten Frau Kauçalyâ die Hälfte des Trankes, den zwei andern, Kaikeyî und Sumitrâ, je ein Viertel, und Brahmâs Verheißung beginnt sich alsbald zu erfüllen. Nachdem so für einen Heerführer gegen Râvana, das finstere Haupt aller feindlichen Mächte, gesorgt ist, denkt der höchste der Götter aber auch daran, ihm ein Heer zu stellen. Auf sein Gebot zeugen die Götter mit den Apsaras und andern Himmelsbewohnerinnen ein zahlloses Geschlecht von Wesen, die in ihrem Aeußern zwar Affen gleichen und auch so genannt werden (vânara), aber mit Heldenkraft wunderbare Zauberkraft verbinden, hurtig wie der Wind, schlau und listig, weise und kühn, den verschlagensten Dämonen gewachsen, in Führung aller Waffen so gewandt wie die Götter selbst. So zeugt Indra den Vâlin, Sûrya den Sugrîva, Mâruta den Hanûmat[1], die andern Götter ein Heer anderer Affen, denen Vâlin zum König gegeben wird. Durch sein Gähnen hatte Brahmâ selbst bereits den Bärenkönig Jâmbavat hervorgebracht. Dieses Affenheer, das in unzählbaren Scharen Berge und Wälder, Land und Meer bevölkert, ist eine der seltsamsten Schöpfungen indischer Phantasie: wie indes Vishnu mit dem Eberkopf, Ganeça mit dem Elefantenkopf, so sind auch diese Affen nicht als vermenschlichte Thiere, sondern als übermenschliche Wesen in Thiergestalt zu fassen.

Mit der von den Göttern so glänzend belohnten Opferfeier ist die Aufgabe Rishyaçringas erfüllt. Er zieht mit seiner Gattin zunächst nach Mithilâ; dort erscheint sein Vater, verzeiht hocherfreut dem ihm entlaufenen Sohn, entsühnt Çântâ von der Schuld, die sie, die Kshatriya-Tochter, sich durch Heirat mit einem Brâhmanen zugezogen, und nimmt dann den ge-

[1] In der Dichtung steht, je nach Bedürfniß des Metrums, bald Hanûmat bald Hanumat (im Nominativ: Hanûmân oder Hanumân). Das Wort bedeutet: „der mit Kinnbacken versehene“.

liebten Sohn wieder mit in die Waldeinsiedelei. Nach Umlauf von elf Monaten unter sehr günstigen Sternconstellationen verwirklicht sich das ersehnte Familienglück im Hause Daçarathas. Kauçalyâ gebiert den herrlichsten aller Knaben, Râma, den als Gott und Herrn des Alls einst die ganze Welt anbeten soll, den Vernichter Râvanas und aller feindseligen Mächte. Kaikeyî gebiert den Prinzen Bharata, in welchem ein Viertel von Vishnus Wesen sich offenbart, und Sumitrâ schenkt dem König ein Zwillingspaar, Lakshmana und Çatrughna, die ebenfalls ihren Theil von Vishnu haben. Stadt und Land begrüßen die Geburt der Prinzen mit festlichem Jubel. Nach zwölf Tagen theilt Vasishtha, der Brâhmane, jedem der Knaben seinen Namen zu. Alle vier hatten etwas Göttliches an sich, waren mit fürstlicher Anmuth ausgezeichnet, ein Ausbund von Weisheit und Liebenswürdigkeit. Aber weit über die drei andern ragte Râma hervor wie der volle, von keiner Wolke umdüsterte Mond, früh schon der gewandteste Reiter, Elefantenführer, Wagenlenker, Bogenschütze, die Freude und Hoffnung der Welt. Am innigsten schließt sich ihm Lakshmana an, während Çatrughna mehr zu Bharata hält. Das stört übrigens die gemeinsame Eintracht nicht; alle vier wachsen zur Freude des Vaters prächtig heran.

Schon sind die Prinzen 16 Jahre alt, und Daçaratha trägt sich mit Heiratsplänen für dieselben: da erscheint vor ihm als Hilfeflehender der berühmte Büßer Viçvâmitra, welcher in seiner Waldeinsiedelei gern ein Opfer vollziehen möchte, aber daran beständig durch die gewaltthätigen Riesen Subâhu und Mârîca gehindert wird. Er ersucht den König, ihm Râma mitzugeben, da dieser im stande sein würde, die zwei Störefriede zu überwinden. Der König will sich nicht von seinem Lieblingssohne trennen; da aber Viçvâmitra in Zorn geräth, entschließt er sich endlich doch, auf den Rath des weisen Vasishtha, der Bitte zu willfahren. So begleiten denn Râma und Lakshmana den gefeierten Einsiedler. Am südlichen Ufer der Sarayû stattet er sie mit zwei Zaubermitteln, Balâ und Atibalâ, aus. Am Zusammenfluß der Sarayû mit dem Gangesstrom kommen sie an die Stelle, wo Çiva einst, in seiner Buße durch den Liebesgott Kâma gestört, diesen in Asche verwandelte: sie werden da von Verehrern Çivas freundlich aufgenommen. Sie setzen dann über den Ganges und gelangen in einen schauerlichen Wald, wo die Hexe und Menschenfresserin Tâtakâ wohnt, Sundas Frau und Mârîcas Mutter. Obwohl Viçvâmitra den Râma auffordert, sie zu tödten, will dieser sich begnügen, sie durch Verstümmelung unschädlich zu machen; erst da sie ihn mit allen Arten von Zauberkünsten äfft, tödtet er sie, worauf die Götter erscheinen und Viçvâmitra auffordern,

ihn mit göttlichen Waffen auszustatten. Nachdem das geschehen, erreichen die Wanderer einen andern Wald, denjenigen, wo Viçvâmitra wohnt und in seinen religiösen Uebungen von den Râkshasas gestört wird. Von den Schülern des Eremiten ehrfurchtsvoll empfangen, bewachen die zwei Königssöhne sechs Tage lang das Opfer: am sechsten kommen die Dämonen herbei, um ihr altes Spiel zu treiben. Allein Râma trifft den Mârîca mit einem seiner göttlichen Pfeile, schleudert ihn ins Meer und vernichtet sein ganzes dämonisches Gefolge.

Schon auf dieser Wanderung fragt Prinz Râma mehr und erzählt Viçvâmitra mehr abenteuerliche Mythen, als dem abendländischen Leser lieb sein mag; von jetzt an aber wird die Dichtung für ihn geraume Zeit völlig episodisch [1]. Für den Inder ist das jedoch nicht in gleichem Maße der Fall, vielleicht gar nicht. Nach indischen Begriffen ist nicht das thätige Leben der beste Theil des Menschendaseins, sondern das beschauliche. Sobald der junge Inder den Kinderjahren entwachsen, muß er darum seine Lehrjahre durchmachen. Er wird als Lehrling, Brahmacârin, einem Lehrer oder Guru übergeben und muß diesem in aller Demuth dienen, ohne andern Lohn als jenen, von ihm in den Veden und allen heiligen Gebräuchen unterrichtet zu werden. Für die höhern Stufen des Brâhmanenthums wird diese Beschäftigung mit dem religiösen Wissen in immer steigendem Grade Hauptaufgabe des Lebens bleiben; aber auch der Kriegerssohn, der Fürstensohn, der Königssohn darf sich dieser Schulung nicht entziehen. Er muß für eine Anzahl Jahre Schüler des Brâhmanen werden, bevor er heiratet und die Bühne des Lebens betritt. Bei Râma, dem Idealhelden Indiens, durfte ein so wichtiger Zug nicht fehlen. Seine Jugend mußte die eines jungen Inders sein. So wird er denn zum gelehrigen Schüler Viçvâmitras und von diesem in die wichtigsten Geheimnisse der Vorwelt eingeweiht. Da er aber zum Königthum bestimmt ist, so ist ihm sehr passend gerade jener der alten Patriarchen zum Lehrer gegeben, der sich durch die wunderbarsten Schicksale aus der Kaste der Kshatriyas zu jener der Brâhmanen erhob und in seiner Person mehr als irgend ein anderer zugleich die Obmacht des Brâhmanenthums über das Königthum verkörpert und die Ansprüche beider nach gewaltigem Kampfe versöhnt.

Von diesem durchaus historischen Standpunkt betrachtet, verlieren die langen Episoden einigermaßen ihren episodischen Charakter: sie gehören

[1] Die philologische Kritik betrachtet die nun folgenden Episoden ziemlich übereinstimmend als spätere Einschiebsel in die erste Gestalt der Dichtung. Nach den später herrschenden brâhmanischen Anschauungen sind sie jedoch ganz gut motivirt.

wesentlich in Râmas Jugendgeschichte hinein. Ohne eine solche Schulung wäre Râma kein richtiger Inder, kein Vorbild für die Jugend, die verehrend zu ihm aufschauen und sich an ihm bilden soll. In aller Ehrfurcht verrichtet Râma deshalb seine ersten Heldenthaten unter Leitung und Führung des ehrwürdigen Viçvâmitra; in aller Ehrfurcht lauscht er auf der langen Wanderung seinen Erzählungen und Berichten, die durch dieses Verhältniß nicht nur genügend motivirt, sondern durch Umstände der Zeit und des Ortes meist ganz natürlich und poetisch in die Dichtung eingegliedert sind. Durch Vasishtha, den weisen Berather des Königs Daçaratha, und durch Viçvâmitra, den Lehrer Râmas, ergießt sich zugleich über die Dichtung gewissermassen der Glanz und das Ansehen der Veden selbst, da beide zu den Hauptsängern der ältesten vedischen Zeit gehören.

Viçvâmitras Erzählungen gruppiren sich um drei Hauptgegenstände: seine eigene Genealogie, die Herabkunft der Gangâ und die Entstehung der Götterspeise, des Amrita, mit welcher das Schicksal der ältesten Götter, der Diti und Âditi, unzertrennlich verwoben ist. Auf das erste Thema führt der Anblick des Flusses Çonâ, auf das zweite die Ankunft am Ganges und auf das dritte die Ankunft bei der Stadt Viçâlâ.

Das Land am Flusse Çonâ beherrschte zuerst Kuça, ein Sohn Brahmâs; von Kuças Söhnen hatte der eine, Kuçanâbha, 100 Töchter, welche einst der Windgott Vâyu beim Spielen überraschte. Er verliebte sich in sie; als sie ihn aber verschmähten, krümmte er ihnen den Rückgrat, so daß sie bucklig nach Hause zurückkehrten. Sie fanden indes einen Retter an Brahmadatta (dem Sohne des Einsiedlers Çûli und der Gandharvin Somadâ), welcher sie alle zu Frauen nahm. Sobald er ihre Hände berührte, wurden sie wieder gerade und schön. Ein Sohn Kuçanâbhas, Gâdhi, wurde der Vater Viçvâmitras. Eine Schwester des letztern, Satyavatî, Gemahlin des Ricîka, wird lebendig in den Himmel aufgenommen und kommt von da als Fluß Kauçikâ auf die Erde zurück. Viçvâmitra stammt also im vierten Geschlecht von Brahmâ selbst ab und ist mit der Urzeit und ihren Wundern in verwandtschaftlicher Beziehung.

Weit verwickelter und grotesker sind die Mythen, mit welchen Viçvâmitra den Ursprung des Gangesstromes verbindet. Wie alle indischen Ströme ist auch der Ganges als Göttin — Gangâ — gedacht. Sie ist eine Tochter des Himavat (Himâlaya), Enkelin des Meru (des Götterberges) und zugleich Schwester der Umâ, welche Çiva zur Frau nimmt. Gangâ wohnt natürlich im Himmel; ihre Herabkunft auf die Erde wird durch die seltsamste Verwicklung veranlaßt. Sagara, der König von Ayodhyâ, hat zwei Frauen, Keçinî und Sumati; die erstere gebiert ihm einen Kronprinzen, Asamanja, die zweite einen Kürbis, in dem sich aber 60 000 Männlein finden, welche dann zu blühenden Jünglingen herangezogen werden. Bei einem Pferdeopfer, das Sagara hält, hütet der Sohn des Kronprinzen, Amçumat, das Pferd. Dieses wird ihm von Indra geraubt. Sagara schickt nun die 60 000 Söhne aus, um es zu suchen. Sie streifen ganz Indien ab, von einem Meer zum andern, und da sie es nicht finden, graben sie 60 000 Meilen weit in

den Bauch der Erde hinein, so daß die Götter um Schutz und Hilfe schreien. Ein zweites Mal graben sie noch tiefer, bis daß sie die vier Elefanten zu Gesichte bekommen, welche auf ihrem Rücken die Erde tragen. Da finden sie endlich das geraubte Pferd, aber ehe sie sich desselben bemächtigen können, verbrennt sie der in Gestalt Kapilas entsandte Vishnu zu Asche. Da sie nicht wieder nach Hause kommen, sendet Sagara seinen Enkel Amçumat aus, der die Asche seiner 60 000 Oheime entdeckt und das Pferd richtig nach Ayodhyâ bringt, so daß das Pferdeopfer endlich stattfinden kann. Aber nun gilt es, den im Bauch der Erde Gestorbenen die entsühnende Wasserspende zu theil werden zu lassen. Das kann nach Suparnas Anweisung nur mit Hilfe der Gangâ geschehen. Doch König Sagara, obwohl er 30 000 Jahre alt wird, erlebt das nicht, auch nicht sein Enkel Amçumat, noch Dilîpa, dessen Sohn. Erst des letztern Erbe Bhagîratha erlangt von Brahmâ die ersehnte Gunst nach langer Buße. Doch die Erde würde das Herabkommen der Gangâ nicht aushalten. Çiva muß sie mit seinem Haupte auffangen, um den Sturz zu mildern — und da Gangâ ihn in die Unterwelt zu stürzen versucht, läßt er sie in den Flechten seines Haares herumirren, bis ihn Bhagîrathas Buße dazu vermag, sie in sieben Strömen herabzulassen. Der südlichste dieser sieben Ströme ist die indische Gangâ, der Riesenstrom des nördlichen Indiens.

Gebändigt folgt Gangâ nun dem Wagen Bhagîrathas bis zu der Opferstätte des Büßers Jahnu, der sie verschluckt, aber auf Bitten der Götter durch seine Ohren wieder entläßt, unter der Bedingung, daß sie fürder seine Tochter heißen soll. So bringt Bhagîratha sie glücklich weiter hinab in die Unterwelt, wo die Asche der Sagariden durch ihre heiligen Fluthen Entsühnung findet. Brahmâ selbst erscheint in Person, verleiht dem Weltmeer den Namen Sâgara, der Gangâ den Namen Bhâgîrathî und Tripathagâ (die Dreipfadige) und lobpreist Bhagîratha für seine gewaltige That [1].

Noch weiter zurück in das Reich kosmogonischer Mythen geht Viçvâmitra in seiner dritten Erzählung, welche sich an die Stadt Viçâlâ knüpft. Im Kritayuga, d. h. dem goldenen Zeitalter, so meldet er, butterten die Söhne der Diti (die Titanen) und die Söhne der Âditi (die Götter) das Milchmeer, um das Amrita (die Ambrosia oder Götterspeise) zu gewinnen. Zum Butterfaß nahmen sie den Berg Mandara, zum Quirlseil den Schlangenkönig Vâsuki. Dieser spie aber Gift aus, und die Dreiwelt wäre verloren gewesen, wenn Çiva nicht auf Bitte Vishnus die giftige Mischung Hâlâhala weggetrunken hätte. Von neuem wird das Buttern dadurch gehemmt, daß der Berg Mandara in die Unterwelt versinkt; doch auch da tritt Vishnu rettend ein. In Gestalt einer Schildkröte (Kûrma) nimmt er den Berg auf seinen Rücken und in Menschengestalt setzt er das Buttern fort. Nach tausendjährigem Quirlen steigt aus dem Meere endlich der Weise Dhanvantari auf, der Arzt der Götter — darauf 60 Millionen Apsaras, d. i. himmlische Nymphen, jede mit einer Schar von Dienerinnen versehen, welche von niemand zur Heirat begehrt, mit allen Göttern in freier Gemeinschaft leben [2] — dann die Nymphe

[1] Die Episode übersetzt von A. W. v. Schlegel, Ges. Werke III (Leipzig 1846), 8—60. Während sein Bruder den Çloka nachzubilden versuchte, zog er den uns geläufigern Hexameter vor. Vgl. Fr. v. Schlegel, Ges. Werke X, 199.

[2] So läßt auch das Vishnu-Purâna die Apsaras entstehen. Nach dem Mahâbhârata sind sie Töchter des Kaçyapa oder unmittelbar von Brahmâ geschaffen. Siehe A. Holtzmann, Die Apsaras nach dem Mahâbh. (Zeitschr. d. D. M. G. XXXIII, 633 ff.).

Surâ, Varunas Tochter, von den Sura geliebt, von den Asura verschmäht — dann Uccaihçravas, das edelste aller Pferde — Kaustubha, der köstlichste aller Edelsteine — Soma, der Mondgott — Lakshmî, die Göttin der Schönheit — und zuletzt das wunderbare Amrita. Ueber den Besitz desselben entspinnt sich aber zwischen den Söhnen Ditis und jenen Âditîs ein brudermörderischer Kampf. Vishnu versteckt das Amrita. Die Ditya werden in furchtbarer Schlacht überwunden, und Indra erhält den Königsthron über alle drei Welten. Trauernd klagt die ihrer Söhne beraubte Diti ihr Leid dem Gemahle Kaçyapa. Dieser tröstet sie mit der Verheißung eines neuen Sohnes, der die Erschlagenen rächen soll. Doch ehe es so weit kommt, zerstört Indra ihre Hoffnung wieder, und das einzige, was sie erlangt, ist, daß ihre neuen sieben Söhne als Màruta (Sturmgötter) unter die Zahl der Himmlischen versetzt werden.

Unter Erzählung all dieser wunderbaren Begebenheiten gelangen die Wanderer von Viçâlâ in die Nähe der Stadt Mithilâ, wo Viçvâmitra die zwei Prinzen dem König Janaka vorstellen will. In einer Einsiedelei treffen sie hier die büßende Ahalyâ, Gautamas Frau, die sich von Gott Indra zum Ehebruch hatte verführen lassen. Gautama hat ihr dafür geflucht, aber auch verheißen, daß Râma einst bei ihr erscheinen und den Fluch von ihr nehmen würde. Das geschieht, die Prinzen ziehen weiter und werden vom König Janaka und dessen Hauspriester Çatânanda feierlich empfangen. Çatânanda ist der älteste Sohn Gautamas und deshalb überglücklich, daß sich durch Râma die Entsündigung der Mutter und die Versöhnung der Eltern vollzogen hat. Doch noch glücklicher preist er Râma, daß er einen so erhabenen Mann wie Viçvâmitra zum Führer seines Lebens erhalten habe. Er erzählt ihm seine ganze Geschichte, welche die folgenden 15 Gesänge der Dichtung füllt [1].

Viçvâmitra — jetzt der schlichte Büßer und Einsiedler — war einst ein gewaltiger Herrscher, von Brahmâ selbst entstammt, reich an Land und Gut, Schätzen und Heeren, seinen Unterthanen ein gütiger Fürst, seinen Feinden ein furchtbarer Gegner. Aber, das tritt alsbald aus der Schilderung hervor, Königsherrlichkeit ist nicht das Höchste auf Erden. Weit beneidenswerther als der kriegerische König erscheint der friedliche Brâhmane Vasishtha, den Viçvâmitra in seiner Einsiedelei besucht. Entsündigt durch Gebet und Buße, strahlt hier die ganze Natur in ihrer ursprünglichen Schönheit und Harmonie, in ungetrübtem Frieden. Götter und himmlische Geister ziehen da ein und aus. Die einsame Waldbehausung gleicht der seligen Behausung Brahmâs selbst. Der Besuch verläuft aufs gemüthlichste wie zwischen guten alten Freunden. Vasishtha bewirtet seinen königlichen Gast und dessen ganzes Heer erst schlicht und einfach mit Früchten, wie es zum frommen Waldleben paßt; doch ist ihm das nicht genug. Er ruft seine Wunderkuh herbei und gebietet ihr, ein königliches Festmahl zu schaffen [2]. Gesagt, gethan. Das Fest-

[1] Uebersetzt von Fr. Bopp, Conjugationssystem der Sanskritsprache. Frankfurt a. M. 1816.

[2] In zahlreichen Stellen des Rigveda schon erscheint der Besitz von Kühen als der erwünschteste und werthvollste Reichthum. Von da ab schreibt sich die über-

mahl, das die Wunderkuh bereitet, übertrifft alles, was der König je in seinem Leben gekostet hat. Trotz aller an ihm gerühmten Tugend und Frömmigkeit erwacht in ihm jetzt die Begierlichkeit. Er bittet erst höflich um die wunderbare Kuh, er fordert sie als von Rechts wegen, und da Vasishtha sie nicht hergeben will, so läßt er sie endlich entführen. Doch die Kuh ist nicht nur das großartigste Speisemagazin der Welt, sondern auch das furchtbarste Kriegsarsenal. Sie flieht zu ihrem Besitzer zurück und fordert ihn zum Widerstande auf, ausdrücklich hervorhebend, daß die Macht der Brâhmanen, unmittelbar vom Himmel stammend, jene der Könige weit übertrifft. Sie zaubert im Nu ein Heer von Pahlavas (Persern) hervor, und da Viçvâmitra es bis zum letzten Mann niedermacht, ein zweites von Yavanas und Çakas (Griechen und Scythen), und da auch dieses theils niedergehauen theils in die Flucht geschlagen wird, ein drittes von Kâmbojas, Yavanas, Çakas, Mlechchas, Kirâtas und Hârîtas. Jetzt macht auch Vasishtha seine Macht geltend. Mit einem Blick brennt er die auf ihn eindringenden 100 Söhne des Königs zu einem Haufen Asche nieder. Viçvâmitras ganzes Heer liegt auf der Wahlstatt hingestreckt. Er übergibt die Zügel der Regierung seinem Thronerben, um Buße zu thun und so sich den endlichen Sieg über den Brâhmanen zu verschaffen. Çiva nimmt ihn auch freundlich auf und verleiht ihm die besten Waffen und die wunderbarste Waffenkenntniß zugleich. Siegesgewiß dringt er abermals in Vasishthas Einsiedelei ein und verwüstet sie mit Mord und Brand. Aber im Zweikampf mit dem Brâhmanen, der ihm jetzt selbst gegenübertritt, versagen alle wunderbaren Waffen, die ihm Çiva verliehen, die sonst unüberwindlichen, der Reihe nach. Selbst das furchtbare Brahmâ-Geschoß, dem sonst weder Menschen noch Götter gewachsen sind, lenkt Vasishtha mit einem Brahmâ-Stabe ab. Ueberwunden und gedemüthigt muß der stolze König eingestehen, daß der Brâhmane mächtiger ist als er. Er will sich drum selbst jetzt der Buße widmen, um die Brâhmanenwürde und Brâhmanenmacht zu erlangen.

Nach tausendjähriger Buße will ihm Brahmâ wohl die Würde eines Râjarshi, eines königlichen Heiligen, verleihen; aber das ist ihm nicht genug. Er büßt darum weiter und läßt sich nicht entmuthigen, wenn auch die Götter seinen Wünschen nicht zu Willen sind. König Triçanku verlangt, lebendigen Leibes in den Himmel aufgenommen zu werden; Viçvâmitra sagt ihm gleich das erforderliche Opfer zu. Da aber eine Anzahl Rishis, die Anhänger des Vasishtha, sich dem Opfer entziehen, flucht er ihnen, und da die Götter auch nicht kommen wollen, versetzt er Triçanku aus eigener Vollmacht in den Himmel, und da Gott Indra den Eindringling kopfüber aus dem Himmel hinauswirft, bringt er doch noch so viel zu stande, daß er im Falle aufgehalten wird und nun mit andern Sternen als Sternbild am Himmel glänzt. Neue Verlegenheiten bereitet ihm Ambarîsha aus Ikshvâkus Stamme, der ein Opfer darbringen will, dem aber Indra das Opferthier stiehlt. An die Stelle des Thieres soll nun ein Mensch treten. Doch umsonst sucht Ambarîsha nach einem solchen, bis endlich Çunahçepa, einer der drei Söhne des Einsiedlers Ricîka, sich zum Opfer erbietet. Unterwegs kehrt er aber bei Viçvâmitra ein, der alsbald seine eigenen Söhne auffordert, an die Stelle Çunahçepas zu treten. Da sie nicht wollen,

---

schwängliche Verehrung her, welche die Indier den Kühen zollten. Siehe J. Jolly, Altindisches Leben (Allgem. Zeitung, Beil. Nr. 199, 18. Juli 1879). Die bekannten Spottverse Heines beweisen deutlich, daß er die Sage vom König Viçvâmitra nicht einmal richtig gekannt hat. Wem sie nichtsdestoweniger imponiren, der bedenke, daß nach der altgermanischen Sage die Kuh Audhumbla den ersten Menschen Ymir aus dem Eise hervorgeleckt hat. K. Simrock, Edda (8. Aufl., Stuttgart 1882) S. 253.

belegt er sie mit einem Fluch, der wie jener über Vasishthas Anhänger durch 700 Generationen fortwirken soll; dem Çunahçepa aber verleiht er einen doppelten Zauber, der ihn beim Opfer am Leben erhält.

Er selbst wird nach abermals tausendjähriger Buße von Brahmâ als Rishi anerkannt, allein der Anblick der schönen Nymphe Menakâ stürzt sein ganzes Tugendgebäude zusammen, und für 10 Jahre der Wollust, die ihm wie ein einziger Tag vorkommen, muß er wieder 1000 Jahre Buße thun. Darauf erhält er den Rang eines Maharshi, aber der eines Brahmarshi (eines Brâhmanen-Heiligen) bleibt ihm noch verwehrt, weil er seine Sinne nicht genug zu zügeln wisse. Sein Bußeifer vermehrt sich nun. Als die Götter ihm die Nymphe Rambhâ als Versucherin schicken, überwindet er zwar die schmeichlerische Lockung, aber nicht den Zorn. Er verhängt über die leichtfertige Versucherin den Fluch, für 10 000 Jahre versteinert zu werden. Um nun auch den Zorn zu besiegen, büßt er noch viel strenger abermals 1000 Jahre, und als nach Ablauf derselben Indra in Gestalt eines Brâhmanen ihn um das erste Mahl bittet, das er nach so langem Fasten sich zubereitet, gibt er es ihm hin, ohne ein Wort zu sagen, fängt sein Fasten von vorne an und büßt wiederum 1000 Jahre lang mit angehaltenem Athem. Da wird den Göttern endlich bang vor ihm, und Brahmâ verleiht ihm auf ihre Bitten die so schwer errungene Würde eines Brahmarshi. In seinem Siege aber, das ist klar, triumphirt nicht das indische Königthum, sondern der Brâhmanismus, und wenn nun auch Vasishtha den Viçvâmitra freudig als Brâhmanen anerkennt, so ist damit nur jene geistige Herrschaft besiegelt, welche die Brâhmanen fürder unangefochten über das gesamte Culturleben ausüben sollten.

Wie Râma die Lebensgeschichte seines erhabenen Reisebegleiters mit höchstem Beifall vernimmt, so fühlt sich König Janaka nicht wenig geehrt, den heiligen Brâhmanen an seinem Hofe zu empfangen.

Herrlich ist mein Geschick, und himmlischer Segen, o Weiser,
Ward mir zu theil, daß du mit Raghus lieblichen Söhnen
Kamst zu opfern mit mir; denn dich mit Augen zu schauen,
Reinigt und stärket die Seele und füllt sie mit köstlichen Gaben.
Was du Großes gethan, was Größeres einst du gelitten,
Glorreicher Anachoret, die Werke unendlicher Buße,
Haben Râma wie ich mit staunendem Geiste vernommen.
Keiner vergleicht sich mit dir, o Trefflichster, und ohne Grenzen
Ist deine Tugend und Macht, und keiner vermag sie zu fassen.

Die Haupthandlung kommt nun wieder in Fluß. Nach feierlichem Empfang bei Hofe am andern Morgen verlangen die Gäste den berühmten Bogen zu sehen, um dessentwillen Viçvâmitra hauptsächlich die Prinzen nach Mithilâ geführt. Wie König Janaka berichtet, ist dies der Bogen, mit welchem einst Rudra-Çiva die Götter angriff, als sie in den ältesten Zeiten unter Führung Dakshas ein Opfer hielten und ihn einzuladen versäumten. Zur Strafe störte er das Opfer und verwundete einige der Götter, ließ sich aber bald wieder begütigen und heilte sie. Er selbst übergab diesen Bogen einem der Vorfahren des Königs Devarâta, und von

dieser Zeit ward er als Heiligthum aufbewahrt und diente dazu, die vielen Freier zu beschäftigen, welche um die schöne Sîtâ, die Tochter Janakas, warben. Sie war nicht auf gewöhnlichem Wege geboren. Als er einmal pflügte, kroch plötzlich aus einer Ackerfurche (Sanskrit: sîtâ) ein allerliebstes Mägdlein hervor und ward deshalb Sîtâ genannt. Am Hofe des Königs als dessen eigenes Kind auferzogen, wuchs es zur lieblichsten Jungfrau heran, deren Ruhm ganze Scharen von fürstlichen Brautwerbern herbeilockte. Janaka machte aber seine Einwilligung davon abhängig, daß der Freier den Bogen Çivas spannte, und das konnte keiner.

Auf Viçvâmitras Bitte wird der Götterbogen herbeigeholt. Eine Schar der kräftigsten Männer[1] zieht mit Mühe den achträderigen Wagen, auf dem er ruht. Janaka hält es noch jetzt für unmöglich, daß ein Mensch den Bogen spannen kann. Die zwei Prinzen sollen ihn jedoch wenigstens sehen. Râma begnügt sich aber nicht mit dem Sehen; nach kurzem Segensspruch greift er zu dem Bogen — und siehe! er spannt die Sehne mit so gewaltiger Kraft, daß der Bogen bricht, unter solchem Getöse, daß die Erde zittert und alles Volk zu Boden sinkt. Nur der König, Viçvâmitra und die beiden Königssöhne halten sich aufrecht, und staunend bietet Janaka dem jugendlichen Helden seine Tochter zur Braut. Sofort wird eine Gesandtschaft nach Ayodhyâ abgeordnet, um dem König Daçaratha das wunderbare Ereigniß zu melden. In drei Tagen langt sie daselbst an. Sämtliche Räthe genehmigen die vorgeschlagene Heirat. Unter glänzendster Prachtentfaltung zieht der König mit dem ganzen Hofe nach Mithilâ, von wo ihm König Janaka ebenso feierlich entgegenkommt. Freudig begrüßen sich die beiden Herrscher, noch freudiger umarmen Râma und Lakshmana ihren Vater wieder. Nachdem auch König Janakas jüngerer Bruder Kuçadhvaja herbeigerufen, wird dann in Gegenwart aller Priester und Großen der beiden Königshöfe der feierliche Heiratsvertrag abgeschlossen. Vasishtha fordert im Namen Râmas die Töchter Janakas als Bräute für Râma und Lakshmana und zählt dabei die ganze Ahnenreihe des Bräutigams auf, manche Helden- und Großthaten rühmend hervorhebend. König Janaka erwidert selbst, indem er die ganze Genealogie seines Hauses entwickelt, und gibt seine Tochter Sîtâ dem Râma, Ûrmilâ dem Lakshmana. Darauf begehrt Vasishtha für die zwei andern Söhne Daçarathas, Bharata und Çatrughna, zwei Nichten des Königs Janaka zu Frauen, und der König genehmigt auch diesen Wunsch. Alle vier Hochzeiten sollen gemeinschaftlich

[1] Nach Jacobi 150, nach Griffith (I, 281) 5000 Mann.

gefeiert werden am letzten Tage des Monats Phâlgunî. Als Morgengabe erhält jeder der vier Prinzen 100 000 Milchkühe, jede mit ihrem Kalb.

Es folgt nun die Hochzeit, welche verhältnißmäßig kurz beschrieben ist. Der Brâhmane Vasishtha hat dabei die führende Rolle. Er fordert den König zur Vornahme des Eides und der üblichen Ceremonien auf, und nachdem dieser ihm den Opfergrund und die daselbst anwesenden Bräute übergeben, errichtet er mit dem Hauspriester Çatânanda den Opferaltar in der Mitte des Festraumes, ziert ihn mit frischen Blumen und rüstet ihn aus mit den Opfergefäßen, den goldenen Löffelchen, Bechern, Rauchschalen, Wasserkrügen, mit den Reis-, Korn- und Weihrauchspenden, während der ganze Raum mit heiligem Gras bestreut wird. Nachdem er endlich die Opferflamme angezündet, ergreift der König Janaka Sîtâs Hand, stellt sie vor dem Opferfeuer dem Bräutigam gegenüber, übergibt sie ihm, spricht über das Paar seinen Vatersegen und besprengt es mit geweihtem Wasser. Dieselbe Ceremonie wiederholt sich mit den drei andern Paaren: Lakshmana und Ûrmilâ, Bharata und Mândavyâ, Çatrughna und Çrutakîrti. Dann umwandeln die Brautpaare in feierlichem Schritt erst den Opferaltar und König Janaka, darauf die Brâhmanen und die ganze heilige Stätte. Vom Himmel fällt ein Regen bunter Blüthen auf sie hernieder, während fröhliche Musik erklingt und die Nymphen munter dazu tanzen. Musik, Tanz und Jubel begleitet die Neuvermählten bis hin zum königlichen Palaste.

Nach der Hochzeit kehrt Viçvâmitra in seine Berg- und Waldeinsamkeit zurück. Die vier Bräute, von Janaka reich beschenkt mit Pferden und Elefanten, Mägden und Sklavinnen, prächtigen Seidengewändern und den herrlichsten Juwelen, nehmen Abschied vom Vaterhaus und folgen ihren jungen Gatten und deren Vater nach Ayodhyâ. Alle sind noch erfüllt von dem Jubel der vierfachen Hochzeit. Da plötzlich unterwegs stellen sich schreckenerregende Vorzeichen ein — die friedlichen Thiere ziehen sich scheu zurück; Unglücksvögel lassen ihr schrilles Gekreisch in den Lüften ertönen. Ein furchtbarer Sturm bricht aus, eine Wolke von Staub und Asche verfinstert die Sonne. In dem unheimlichen Dunkel erscheint ein anderer Râma — Paraçurâma, Râma mit dem Beil — und verwehrt dem königlichen Zuge den Weiterweg. Alle zagen; selbst Vasishtha wird von Furcht erfüllt. König Daçaratha ruft schreckensvoll um Gnade.

Wie sich in Viçvâmitra das vom Brâhmanenthum überwundene Königthum personificirt, so in Paraçurâma die triumphirende Rache der Brâhmanen an den ihnen unbotmäßigen Kshatriyas, der Priester an der wider

sie ankämpfenden Kriegerkaste. Er ist Brâhmane, aber ein kriegerischer Brâhmane von herkulischer Kraft. In seiner Hand ruht der Bogen, der einst im Zweikampf der großen Götter Vishnu und Çiva zu Gunsten Vishnus entschied. Vishnu schenkte die furchtbare Waffe dem Ricîka, einem Schwager Viçvâmitras; dieser vererbte sie auf seinen Sohn Jamadagni, den gewaltigen Brâhmanen. Als aber die Söhne des anmaßenden Königs Arjuna diesen ehrwürdigen Einsiedler erschlugen, da schwur Jamadagnis Sohn Paraçurâma nicht nur dem Stamme Arjunas, sondern allen Kshatriyas Verderben und Untergang. Und er hielt seinen Schwur. Dreimal siebenmal rottete er mit seinem furchtbaren Beile alle Kshatriyas auf dem ganzen Erdboden aus, bis auf einige wenige, die entkamen. Dann schenkte er die ganze weite Erde dem Kaçyapa und zog sich zur Buße auf den Berg Mahendra zurück. Da drang die Kunde zu ihm, daß der jugendliche Râma den Bogen Çivas zerbrochen. Er fordert ihn nun auf, auch den siegreichen Bogen Vishnus zu spannen. Wenn er es kann, dann will er den Zweikampf mit ihm versuchen, d. h. er will dann auch ihn vernichten.

Die Herausforderung ist für den jungen Râma verführerisch: als König und Kshatriya konnte er sich als gewaltsamer Rächer aufwerfen für die zahllosen Opfer, die Paraçurâma in seinem Grimm geschlachtet. Er fühlt seine siegreiche Kraft. Im ersten Griff spannt er den mächtigen Bogen und legt an. „Doch, du bist Brâhmane," ruft er aus, „und deshalb muß ich dich ehren. Schon um Viçvâmitras willen werde ich dir diese Ehrfurcht nicht entziehen. Obwohl es in meiner Macht stände, deinem Leben ein Ende zu machen, schieße ich den Pfeil nicht auf dich ab!" In Gegenwart aller Götter und himmlischen Wesen, welche sich in diesem wichtigen Momente über den zwei Kämpfern einfinden, überläßt Râma seinem Gegner die Wahl, ob er auf die Freiheit verzichten will, unstät die ganze Welt zu durchschweifen, oder auf den seligen Besitz der überirdischen Wohnungen, die er sich durch seine lange Buße verdient. Paraçurâma wählt das letztere, und Râma schießt nun den Pfeil nach dem Himmel ab, von dessen wonnigen Gefilden der unerbittliche Feind der Kshatriya fortan für immer ausgeschlossen ist [1].

Während der Ueberwundene selbst laut das Lob Râmas verkündigt und huldigend um ihn dahinschreitet, um dann zum Berge Mahendra zu enteilen, legt Râma den unüberwindlichen Bogen dankbar in Varunas

---

[1] Auch diese seltsame Episode gilt als späteres Einschiebsel. Vgl. *Muir* l. c. IV, 175—178.

Hände zurück. Daçaratha aber drückt den siegreichen Sohn wonnetrunken an seine Brust, ein neues Leben für sich und ihn begrüßend. Weiter ungehindert, erreichen sie die Königsstadt Ayodhyâ, wo unendlicher Jubel sie empfängt. Freudig heißt vorab die Gemahlin Daçarathas ihre lieblichen Schwiegertöchter willkommen. Dem Honigmonat folgen Jahre des trautesten Glückes. Besonders Râma und Sîtâ werden die Lieblinge des Hofes, der Stadt, des ganzen Landes und Volkes von Ayodhyâ.

II. Das Buch Ayodhyâ (Ayodhyâ-Kânda)[1].

Râma entfaltet alle Eigenschaften, die einen Fürsten zieren können, im seltensten Maße. Die liebevollste Pietät für seinen Vater und das muthigste Selbstgefühl, die gewissenhafteste Religiosität und der kühnste Heldengeist, tiefes Gemüth und ein helles Verständniß für alle Fragen der Staatsverwaltung, die schönsten Tugenden eines Sohnes, eines Familienhauptes, eines Kriegers, eines Regenten finden sich in ihm vereint. In Daçaratha erwacht deshalb das Verlangen, den herrlichen Sohn noch zu seinen Lebzeiten als Mitregenten auf den Thron zu setzen. Er ruft alle Großen seines Reiches und das ganze Volk zusammen und macht ihnen den Vorschlag, Râma die Königsweihe zu ertheilen. Der Vorschlag findet jubelnde Beistimmung. Von aller Lippen tönt des Prinzen Lob und das sehnliche Verlangen, ihn auf dem Throne zu sehen. Daçaratha setzt die Königsweihe gleich auf den nächsten günstigen Tag an und fordert auf, alle nöthigen Vorbereitungen zu treffen. Râma läßt er alsbald zu sich bescheiden, um ihm selbst die große Kunde mitzutheilen; jubelnd bringt sie Râma dann der Mutter, die eben für ihn betet, der jungen Gattin und dem treuen Bruder Lakshmana. Während die ganze Stadt sich in Feierpracht kleidet, bereiten Râma und Sîtâ nach des Vaters Geheiß sich durch strenges Fasten auf den großen Tag vor.

Schon graut der festliche Morgen. Guirlanden prangen von Haus zu Haus. Fröhliche Wimpel wehen von allen Dächern. Die fröhliche Menge auf den Straßen trägt ihr Feierkleid. Das sieht Mantharâ, die bucklige Zofe der zweiten Königin Kaikeyî, und Grimm und giftiger Neid erwacht in ihr. Sie weckt ihre Herrin mit der Nachricht, daß heute Râma gekrönt werden solle. Doch Kaikeyî ist edler gesinnt als sie; rückhaltslos

[1] Dieses Buch hat Adolf Holtzmann (Indische Sagen II [2. Aufl., Stuttgart 1856], 181—344) ins Deutsche übersetzt, jedoch mit Weglassung der Stellen, welche er für unecht resp. Einschiebsel aus späterer Bearbeitung hielt. Das indische Versmaß ist sehr kraftvoll nachgeahmt.

stimmt sie ein in die allgemeine Freude und belohnt Mantharâ sogar mit einem Juwel. Erst die hämischen Reden der Zofe träufeln nach und nach das Gift des Neides in ihr Herz, und endlich willigt sie in den schnöden Plan ein, welchen diese entworfen, um im letzten Augenblick die Königsweihe Râmas zu hintertreiben und Bharata, den Sohn Kaikeyîs, an dessen Stelle zu setzen. Es ist eine schnöde Serailskomödie. Wie der König Kaikeyî in der Morgenfrühe besuchen will, um ihr selbst die Festnachricht mitzutheilen, findet er sie nicht in ihrem Gemach. Allen Schmuckes beraubt, entstellt, mit aufgelösten Haaren liegt sie im Schmollgemach, weinend und wehklagend. Nach langem Schmollen erinnert sie den König daran, daß sie ihm einst in seinem Kampfe gegen den Asura Çambara das Leben gerettet und daß er ihr damals die Gewährung zweier Wünsche feierlich verheißen habe. Sie habe bis jetzt von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht, aber jetzt verlange sie die Weihe ihres Sohnes Bharata zum König und die Verbannung Râmas auf vierzehn Jahre.

Der König ist erst starr vor schmerzlicher Ueberraschung, wie ein vom Tiger überfallenes Reh, wie eine vom Beschwörer auf engen Kreis gebannte Schlange. Dann bricht er wild und leidenschaftlich in die herbsten Vorwürfe gegen das herzlose Weib aus. Er wirft sich in tiefstem Schmerz vor ihr nieder und fleht sie an, ihre Forderungen zurückzunehmen. All das ist in wahrhaft dramatischer Kraft und Schönheit durchgeführt. Doch die Königin läßt sich nicht erweichen. Unerbittlich, mit schneidender Beredsamkeit hält sie den König bei dem einmal gegebenen Worte fest. Abermals bietet Daçaratha alles auf, um ihr Herz zu rühren. Sie setzt allen Gründen unbeugsamen Trotz entgegen und droht sogar mit Selbstmord, wenn der König sein Wort nicht einlöse. In namenlosem Schmerz bricht dieser endlich zusammen und läßt Râma zu sich entbieten.

Der Wagenlenker Sumantra, der weise Vasishtha, alle Brâhmanen und Großen des Hofes sind mit den Vorbereitungen zur Königsweihe beschäftigt. Keiner hat eine Ahnung von dem Schlag, der allen droht. Nichts Arges träumend, verläßt Râma auf den ersten Ruf des Vaters seine geliebte Sîtâ, welche in vollster Seligkeit der nahen Krönung entgegensieht, und eilt zum königlichen Palast. Aber welche Ueberraschung! Daçaratha ist so zerschmettert, daß er kein Wort hervorbringen kann. Râma wendet sich deshalb an Kaikeyî, ihm das Räthsel zu lösen. Diese nimmt ihm erst das eidliche Versprechen ab, die Zusicherung, die der Vater ihr gegeben, zu bestätigen, und dann erklärt sie ihm stolz, was er gelobt: seinem Bruder Bharata Thron und Reich zu überlassen und selbst auf 14 Jahre in den

Wald zu gehen. Mild, sanft, in unüberwindlicher Gelassenheit hört Râma sein Urtheil an. Aus Liebe zum Vater ist er bereit, alles über sich ergehen zu lassen; ja auch ohne des Vaters Geheiß würde er seinem Bruder Bharata gern Thron und Reich, Besitz und Weib und selbst das eigene Leben opfern. Kaikeyî wird durch diesen Edelmuth aber nicht im geringsten gerührt, sondern sendet alsbald Eilboten aus, um den fern vom Hofe lebenden Bharata herbeizuholen. Nur eines wünschte Râma: von des Vaters Munde selbst dessen Wunsch und Willen zu vernehmen; doch Daçaratha kann diesen Wunsch nicht erfüllen. Nur schmerzliche Wehrufe entringen sich seinem Munde. So bleibt dem Sohne nichts übrig als seine Füße ehrfurchtsvoll zu berühren und dann zu gehen. Ohne Zeichen von Leid oder Erregung schaut er all die königliche Pracht, die eben noch ihm galt und die ihm nun schnöde entrissen. Er eilt zu seiner Mutter, die den ganzen Morgen im Gebete für ihn zugebracht, um ihr selbst die Unglücksbotschaft zu melden und sie so weit als möglich zu lindern.

Der Glückswechsel ist zu schroff für die in ihrer Mutterliebe gekränkte Frau und Herrscherin; sie fällt in Ohnmacht, und nachdem sie sich wieder erholt, ergießt sich ihr Herz in einem Strom der ergreifendsten Klagen. Lakshmana, entrüstet über das seinem Bruder angethane Unrecht, räth ihm, das unklug gegebene Versprechen nicht zu achten, sondern sich mit den Waffen des ihm gebührenden Thrones zu bemächtigen. Auch Kausalyâ stimmt ihm bei; sie droht, sich selbst zu tödten, wenn er ihr entrissen werde. Doch weder der Mutter Schmerz noch des Bruders Zorn vermögen etwas über Râmas ruhige, ernste Selbstbeherrschung. Nur eines schwebt ihm vor: die Pflicht des Gehorsams gegen seinen Vater, und inständig fleht er die Mutter an, ihm die Erfüllung derselben nicht zu erschweren, sondern lieber zu erleichtern. Auch auf ihren Wunsch, mit ihm in die Verbannung zu wandern, geht er nicht ein, weil es die Pflicht der Gattin sei, bei ihrem Manne auszuharren. Langsam beruhigt sich endlich ihr Herz und mit den innigsten Segenswünschen nimmt sie Abschied von ihrem vielgeliebten Sohne.

Sîtâ, welche an diesem Tage ihren jungen Gemahl in aller Pracht eines Königs zu schauen hoffte, ist sehr erstaunt, daß er ohne jedes königliche Abzeichen, ganz verändert zu ihr kommt. Sie hört die Nachricht indes gefaßter an als Kausalyâ und erklärt sich alsbald bereit, die Verbannung ihres Gatten zu theilen. Wie sehr ihr auch Râma die Schrecken und Gefahren des Waldlebens ausmalen mag, sie bleibt fest bei diesem Entschluß, und Râma sieht sich endlich genöthigt, in ihr Verlangen ein-

zuwilligen. Auch seinen Bruder Lakshmana sucht er umsonst zu überreden, in Ayodhyâ zu bleiben und der Beschützer Kausalyâs und der übrigen zurückbleibenden Freunde zu werden. Lakshmana besteht darauf, mit in die Verbannung zu gehen, und so beauftragt ihn denn Râma, die zwei von Varuna geschenkten Bogen und andere Waffen herbeizubringen. Râma selbst macht zum Abschied die reichlichsten Geschenke an die Brâhmanen.

Râmas kindliche Liebe und unwandelbares Pflichtgefühl wie Sîtâs eheliche Anhänglichkeit und Treue sind mit einer Anmuth, einer Zartheit gezeichnet, die nur einen sehr blasirten Leser unbewegt lassen kann. Wenn auch nicht ungetrübt von dem Einfluß heidnischer Anschauung, zeigt sich der Charakter der Inder hier in seinen schönsten, liebenswürdigsten Zügen. Nur werden dieselben Motive von da an zu stark wiederholt und zu breit ausgesponnen. Es braucht noch zwölf Gesänge, bis Râma und Sîtâ endlich den letzten Abschied von Ayodhyâ genommen haben, und zehn weitere, bis sie endlich ihre Waldeinsiedelei erreichen.

Erst macht die gesamte Bürgerschaft Miene, mit dem vielgeliebten Prinzen ihre Stadt zu verlassen; dann versucht Daçaratha wenigstens noch einen Tag Aufschub zu erwirken; Kaikeyî wird von Sumantra hart angelassen und aufgefordert, ihr Begehren zurückzunehmen. Da Râma auf sofortige Abreise drängt, will der König ihm wenigstens sein ganzes Heer mitgeben; allein Kaikeyî erhebt dagegen Einspruch, und Râma weist das Angebot aus Rücksicht auf seinen Bruder Bharata zurück. Ueberhaupt verzichtet er auf jeden königlichen Prunk, erbittet sich schlichte Bastkleider, wie die Büßer sie tragen, zieht sie alsbald an und hilft Sîtâ, ihre Prachtgewänder mit derselben Tracht zu vertauschen; Vasishtha macht noch einen letzten Versuch, wenigstens Sîtâ zurückzuhalten, aber vergeblich. Râma, Sîtâ und Lakshmana nehmen endlich Abschied und besteigen dann den Wagen, den der König herbeiholen läßt. Alle ergießen sich in Klagen, vorab die Frauen. Aber auch die Stadt fällt der tiefsten Trauer anheim, und die ganze Natur geräth in seltsamen Aufruhr und verkündet dadurch das tiefe Weh, das Râmas Schicksal ihr einflößt.

Ein Theil der Bürgerschaft, darunter die ehrwürdigsten Brâhmanen, begleiten die Scheidenden, und da die Greise dem Wagen nicht zu folgen vermögen, steigen Râma, Sîtâ und Lakshmana aus und gehen mit ihnen zu Fuße. Abermals bieten die treuen Alten alles auf, um Râma zur Heimkehr zu vermögen. Um dem stets sich erneuernden Ansturm zu entgehen, brechen die drei nächtlicherweile heimlich auf, fahren über den Fluß Tamasâ

und entziehen sich so weiterer Gefolgschaft. Während die treuen Begleiter wehklagend in die Stadt zurückkehren, wandern die drei weiter, über die Grenzen von Kosala hinaus an den Ganges, setzen mit Hilfe des frommen Guha auf einem Schiffe über den Strom, wenden sich dann zur Yamunâ, kreuzen auch diesen Fluß und erreichen endlich tief im Walde die Einsiedelei Bharadvâjas, der sie zum Berge Citrakûta weist. Hier zwischen lieblichen Wäldern bauen sich die zwei Brüder und Sîtâ eine kleine Hütte und weihen sie feierlich ein, um fürder der Welt entzogen, nur der Frömmigkeit zu leben.

In Ayodhyâ ist inzwischen mit Râmas Wegzug alles Glück erloschen. König Daçaratha überlebt die schreckliche Veränderung nicht lange mehr. Er fällt von einer Ohnmacht in die andere. In einem lichten Augenblicke erkennt er noch die Schuld, durch die er die Heimsuchung auf sich gezogen. Als Prinz hat er einst auf der Elefantenjagd, ohne es zu beabsichtigen, den Sohn eines Brâhmanen getödtet, der die einzige Stütze seines alten Elternpaares war, und der Vater belegte ihn dafür mit dem Fluch, daß er einst ebenfalls aus Kummer über den Verlust eines Sohnes sterben werde. Bald darauf erblindet er und stirbt [1].

Vasishtha und die übrigen Großen des Reiches senden zu Bharata, der sich noch immer in Râjagriha aufhält, damit er die Herrschaft übernehme. Sie lassen ihn jedoch den Tod des Vaters noch nicht wissen. Er erfährt denselben erst bei seiner Ankunft von seiner Mutter Kaikeyî, die jetzt endlich am Ziele ihrer ehrgeizigen Wünsche zu sein glaubt. Doch Bharata verabscheut ihre unedle Gesinnung: er will um keinen Preis den auf solche Weise erworbenen Thron besteigen. In der Erinnerung an Râma tritt er aber vermittelnd und schonend ein, als sein Bruder Çatrughna die Zofe Mantharâ, die Urheberin alles Unheils, mißhandelt und selbst Kaikeyî mit seiner Rache bedroht.

Sobald die Leichenfeier des verstorbenen Königs vollzogen ist, zieht Bharata mit einem großen Heere an den Ganges und von da weiter zu der Einsiedelei am Berge Citrakûta, um Râma zurückzuholen und auf den Thron zu setzen. Das Wiedersehen der beiden Brüder ist ergreifend dargestellt. Ein Wettstreit des Edelmuthes entspinnt sich zwischen ihnen. Bharata denkt nur an den ältern Bruder, der um seinetwillen alles geopfert; Râma denkt nur an die Pflicht, die das Versprechen seines Vaters

---

[1] Diese rührende Episode (Ges. 63 u. 64) hat Graf A. F. v. Schack sehr schön übersetzt (Stimmen vom Ganges. Berlin 1857. Nr. 6. 2. Aufl. S. 106 ff.).

ihm auferlegt. Nachdem beide auch in ferner Waldeinsamkeit dem Vater ein Todtenopfer gehalten, fordert Bharata feierlich vor allem Volke Râma auf, die Herrschaft zu übernehmen. Allein dieser gemahnt ihn ernst an die Vergänglichkeit alles Irdischen, über die nur eines — treue Pflichterfüllung — den Menschen emporhebt. Mit ebenso tiefen, herrlichen Worten über den unvergänglichen Werth der Wahrheit weist er auch die leichtfertigen Ideen Jâbâlis zurück, der von einem grobmaterialistischen Standpunkt aus[1] die Verbindlichkeit seiner Sohnespflicht läugnet und ihm räth, sich darüber hinwegzusetzen. Selbst die Erscheinung der Rishis, welche den Bharata auffordern, sich Râma zu fügen, vermag diesen nicht zur Uebernahme des Thrones zu bewegen. Da aber Râma fest bei seinem Entschlusse bleibt, erbittet sich Bharata von ihm seine Sandalen. Diese will er als Symbol der Herrschaft auf den Thron von Ayodhyâ legen, bis Râma nach Ablauf der 14 Jahre denselben besteigen wird. Râma gewährt ihm diese Bitte, und Bharata zieht mit seinem Heere nach der Heimat zurück.

Bald darauf werden die Einsiedler in Râmas Nachbarschaft von dämonischem Spuk geplagt, und damit eröffnet sich eine neue Verwicklung, welche zum folgenden Theil der Dichtung überleitet.

III. Das Buch vom Walde (Aranya-Kânda).

Ein tiefes Naturgefühl, aufs innigste verwachsen mit religiöser Beschaulichkeit, ist einer jener Charakterzüge, welcher den Inder am meisten von dem ihm ursprünglich stammverwandten Hellenen unterscheidet. Weder die Helden der Ilias noch die Gefährten des Odysseus lieben die Einsamkeit. Wir treffen sie beständig in Thätigkeit, in Kampf und Abenteuer. Ihre Gebete sind kurz, ihre Opfer mit glänzender Heerschau und nahrhafter Opfermahlzeit verbunden. Ihre Götter sind wie sie mit reger Thätigkeit oder munterer Unterhaltung beschäftigt. Die Natur selbst wird häufig personificirt, nur selten erscheint sie kurz und in ein paar Zügen als Schauplatz oder Staffage der Handlung gezeichnet. Beim Inder ist das völlig anders. Bei aller Phantastik seiner Götterwelt schwebt ihm dunkel doch die Idee vor, daß das Göttliche über das Sinnliche hinausragt, daß es nur vom Geiste erfaßt werden kann, und daß dieser ihm näher kommt, wenn er sich aus dem Gewühle des sinnlich aufregenden Alltagslebens,

[1] Nach der Lehre der sogen. Lokâyatika, zufolge der mit dem Tode alles aus ist. Jâbâli spricht völlig wie ein moderner Materialist.

aus dem Menschenverkehr, in die Einsamkeit zurückzieht und in Buße und Entsagung der Beschauung obliegt. Da befreundet er sich dann mit der ihn umgebenden Natur, mit See und Fluß, mit Blumen und Bäumen, mit den friedlichen Thieren und Vögeln des Waldes, mit dem buntfarbigen Insectenschwarm, der das Pflanzengewirr des Urwaldes belebt. Wie Auge und Ohr hier ihre harmlose Erquickung finden, so bietet der Wald dem genügsamen Einsiedler auch mühelos Obdach, Kleidung und Nahrung: eine aus Zweigen geflochtene Hütte, ein schlichtes Bastkleid und zur Labung einige Beeren und Früchte. Der Störung durch wilde Thiere wird auffallend wenig gedacht. Nicht wenig aber werden die Einsiedler durch Dämonen und Riesen, die sogen. Râkshasa, geplagt, die bald ihre Gebete und Opfer stören, bald sie selbst wohl auch an Leib und Leben bedrohen. Dafür lassen aber auch gütige Geister, die Gandharvas und Kinnaras, ihren Gesang in der einsamen Waldesstille ertönen, die Nymphen oder Apsaras führen an Teichen und Waldlichtungen ihre Tänze auf. Die Flußgöttinnen stehen mit den frommen Waldbewohnern in traulichem Verkehr, und nicht selten, von Gebet und Buße herbeigelockt, erscheinen die Götter, auch die höchsten, Çiva, Vishnu, Brahmâ, bei ihnen zum Besuch.

Im allgemeinen üben die Büßer Enthaltsamkeit; aber das häufige Zusammenleben oder die Nachbarschaft von Männern und Frauen führen doch manches Abenteuer herbei, und wenn die Menschen sich tadellos zu betragen suchen, schicken die Götter leichtsinnige Apsaras aus Indras Himmel herab, um sie zu bethören. Der indische Ascetenwald hat nicht jenen tiefen, unverbrüchlichen Ernst, jene unwandelbare Strenge der Entsagung, jene Weihe und Würde, welche später die Thebais zum mahnenden Schauspiel für die entarteten Römer und Hellenen gestaltete.

Innerhalb der Erscheinungen heidnischer Cultur kann man indes dieses indische Waldleben als etwas relativ Ideales, Schönes und Freundliches betrachten. Der trauliche Verkehr mit der Natur erinnert an das Paradies, die Buße der Einsiedler an die Schuld, unter deren Nachwehen wirklich die Menschheit schmachtet; das Gebet und die Beschauung der Waldbewohner an jenen dem Menschenherzen eingepflanzten Drang, über der Sinnenwelt, bei Gott selbst Licht, Trost und Hilfe zu suchen. All das ist theils von polytheistischem Aberglauben theils von pantheistischen Vorstellungen angekränkelt und mannigfach verzerrt. Aber es weht darin doch etwas von einer Poesie, die weder den in Schönheit schwelgenden Griechen noch den thatendurstigen Römern bekannt war, der Nachklang einer höhern, geistigen Weltanschauung, welche auch das Leben der Natur verklärt. Auch das

Treiben finsterer Dämonen vermag das Harmonische des Bildes nicht zu trüben: die Frömmigkeit guter Menschen tritt ihm vielfach siegreich gegenüber, und wo diese zu unterliegen droht, entfalten die Götter ihre Macht und kommen den Ringenden zu Hilfe. Die wichtigsten Gegensätze bleiben freilich ungelöst; heidnischer Irrwahn steigert sie noch mehr zum Widerspruch, und während die Menschen sich durch Buße zu läutern bemühen, huldigen die Götter allen Lüsten entfesselter Sinnlichkeit.

Die Schilderung dieses Waldlebens gibt dem dritten Theil des Râmâyana seinen eigenartigen Charakter[1]. Es hat darin manche Verwandtschaft mit dem III. Buch des Mahâbhârata (Vanaparvan); doch ist das Bild mehr abgerundet und durch weniger Episoden gestört.

Wir haben Râma, Sîtâ und Lakshmana verlassen, wie sie, durch die Erinnerung an Bharatas Besuch des Berges Citrakuta überdrüssig geworden, erst zu dem Einsiedler Atri und seiner Frau Anasûyâ kommen, um dann in den Dandaka-Wald zu übersiedeln. Mit der Beschreibung dieses Waldes beginnt der dritte Theil. Die drei Pilger finden hier bei andern Einsiedlern freundliche Aufnahme, wandern jedoch schon folgenden Tages weiter und stoßen auf den Râkshasa Virâdha, einen Menschenfresser, der alsbald Sîtâ an sich reißt und die zwei Brüder zu morden droht. Allein Râma haut ihm den einen Arm ab, Lakshmana den andern, darauf treten sie den Ueberwundenen mit Füßen und werfen ihn in eine Grube. Auf seine Aufforderung besuchen sie dann den Rishi Çarabhanga, den Indra in Person eben in Brahmâs Himmel abholen wollte; doch er blieb, um erst Râma zu begrüßen, und besteigt nun erst den Scheiterhaufen und fährt Indra in den Himmel nach. Auch der Einsiedler Sutîkshna ist durch Gott Indra selbst von Râmas Ankunft benachrichtigt, empfängt ihn ehrfurchtsvoll und warnt ihn vor Gazellen: diese würden ihm Gefahr bringen. Sîtâ sucht ihren Gemahl dazu zu bewegen, seine Waffen abzulegen; allein er weigert sich dessen, weil er bereits mehreren Einsiedlern seinen Schutz versprochen. Weiter wandernd, gelangen die drei zu dem See Pancâpsaras, wo einst fünf Apsaras den Einsiedler Mândakarni verführten; er nahm sie darauf alle fünf zu Frauen, baute ihnen unten im Seegrund einen herrlichen Palast und lebt da mit ihnen, in einen schönen Jüngling umgewandelt, in stetem Genuß und Freude, weshalb von diesem See aus stets eine liebliche Musik ertönt. Am Strande dieses Sees läßt sich Râma mit Frau

---

[1] Die dabei eingeflochtenen Naturschilderungen gelten als spätere Zusätze, nicht aber die Zeichnung des Waldlebens selbst. Siehe Jacobi, Râmâyana S. 124.

und Bruder volle zehn Jahre nieder. Nach Ablauf dieser Zeit wird der ehrwürdige Rishi Agastya besucht, der unmittelbar von Varuna abstammende Patriarch, dessen Aufgabe es ist, Râma für die ihm bevorstehenden Kämpfe auszurüsten [1]. Das erinnert an die Waffen Achills. Doch wir bekommen hier kein künstlerisches Bild von den Waffen, die Râma erhält, außer daß sie von Gold und Edelsteinen blitzen wie der Sonnenstrahl: der goldene Bogen, für Vishnu selbst gemacht, der goldene Köcher mit unversieglich vielen, unfehlbar treffenden Pfeilen und das Schwert mit dem goldenen Griffe. Als künftigen Wohnplatz räth der Rishi den dreien Pancavatî unfern des Flusses Godâvarî an. Dahin ziehen sie nun und machen unterwegs die Bekanntschaft eines höchst wunderbaren Wesens, des ungeheuern Geiers Jatâyus, der als Großenkel von Kaçyapa abstammte und mit König Daçaratha sehr befreundet gewesen war. Endlich erreichen sie den prächtigen Wald von Pancavatî und bauen da ihre Hütte unter den blühenden Bäumen.

Und ein wonniger See blitzt zwischen dem dunklen Gezweige,
Reich mit Blumen geschmückt, die über den schimmernden Spiegel
Gießen balsamischen Duft; ganz wie es Agastya verheißen.
Drüben die Godâvarî strömt hin an ragenden Bäumen,
Schattig, blüthenbekränzt, von Schwänen und Gänsen bevölkert,
Die in unendlichem Schwarm erglänzen von Ufer zu Ufer,
Während zum Dickicht heraus Gazellen in zahllosen Rudeln
Nahen dem lieblichen Strom, und von den Bergen erklinget
Fröhlich die Stimme des Pfaus. Ein Meer von Blüthen umwallet
Felsen und Grotten und Thäler und Höh'n, und gleich Elefanten,
Denen die mächtige Stirn mit bunten Strichen man zierte,
Funkeln die Häupter der Berge in goldnen und silbernen Adern.
Baum erhebt sich an Baum, und Schlinggewächse verknüpfen
Stamm und Gezweige zum Kranz mit farbenschillernden Kelchen.

Eine ganze Litanei von Bäumen wird nun aufgezählt, die den gewandtesten Uebersetzer in Noth bringen müßte, die aber durch die bloßen Namen schon ein überschwängliches Bild tropischen Reichthums entwickelt. Allerliebst nimmt sich mitten in dieser Pflanzenherrlichkeit die Einsiedlerhütte Râmas aus, die an Einfachheit nichts zu wünschen übrig läßt. Vier Bambusstäbe tragen das aus Kuçi-Gras, Akazienzweigen und Blättern geflochtene Dach.

[1] Es hat ganz den Anschein, als ob den Sagen über Agastya historische Erinnerungen zu Grunde lägen. Er ist der Typus der ersten Vorkämpfer der Arier im Süden des Vindhya. A. Holtzmann, Agastya nach den Erzählungen des Mahâbhârata. Zeitschr. d. D. M. G. XXXIV, 596.

Nicht weniger anziehend als die sommerliche Pracht des Waldes wird schon im nächsten Gesang der Winter beschrieben.

Ein duftiger Reif legt sich über die Felder. Am Flusse ist es nicht mehr gemüthlich; man muß das Feuer suchen. Jetzt ist es die Zeit, wo die ersten Sprossen des Korns und des Reis geopfert werden. Im Norden ist es dunkel. Die Sonne hat sich südwärts gewendet, zum Lande Yamas, des Todtenherrschers. Der Himâlaya, von alters her die Schatzkammer des Frostes, wird nun vollends zum Herrscher des Schnees. Des Mittags ist es noch angenehm; aber des Abends schaudern wir vor Kälte. Die Sonne ist so matt, der Wind so kalt. Weißer Reif bedeckt Gras und Bäume. Die Blätter sind welk; die Wälder haben ihren Blüthenschmuck verloren; denn der Frost hat die Blumen getödtet. Man kann nicht mehr im Freien schlafen. Die Nächte sind lang. Der Mond scheint nicht mehr hell und klar, sondern verschleiert von Nebelduft, wie ein angehauchter Spiegel. Selbst die Strahlen der Sonne vermögen sich kaum durch die dichten Nebellager durchzukämpfen: das herrliche Gestirn scheint nicht größer als der Mond. Der Elefant, der zum Trinken an den Fluß gekommen, zieht eilig den Rüssel aus den kalten Wellen zurück. Selbst die Wasservögel stehen zögernd am Uferrand und haben keine Lust, in die winterliche Fluth zu tauchen, dem Feigling gleich, der vor dem Tapfern zurückweicht.

Wie die drei so an kaltem, trübem Wintertag beisammensitzen, kommt Lakshmana wieder auf ihren Bruder Bharata zu sprechen, der als Einsiedler ebenfalls, auf den kalten Boden hingestreckt, das Ungemach der rauhen Jahreszeit zu tragen hat, und läßt dabei scharfen Tadel auf dessen Mutter, die ehrgeizige Kaikeyî, einfließen. Râma verweist ihm das, stimmt aber herzlich ein in Bharatas Lob. Dann, trotz aller Kälte, wird ein rituelles Bad in der Godâvarî genommen.

Nicht zu friedlicher Beschauung ist indes Râma in den Wald berufen: es harrt seiner hier nicht so sehr die Aufgabe des Büßers als jene des Helden, der als königlicher Krieger die frommen Einsiedler gegen ihre Feinde beschirmen soll. Langsam zieht sich diese Hauptverwicklung des Epos um ihn zusammen. Wie die Nachbarschaft des Berges Citrakûta, so wird auch Janasthâna, ein Theil des Dandaka-Waldes, von Dämonen gequält. Wiederholt sind Klagen darüber an Râma gelangt. Er hat den Einsiedlern Hilfe und Rettung versprochen, in dem Abenteuer mit Virâdha gleichsam ein erstes Vorpostengefecht geliefert. Agastya hat ihn mit Vishnus eigenen Waffen ausgerüstet. Endlich schlägt die Stunde des großen Kampfes; die finstere Dämonenbrut tritt an Râma selbst heran.

Der erste Angriff ist ein sehr seltsamer. Çûrpanakhâ, die Schwester des Dämonenfürsten Râvana, ein wüstes Ungeheuer, alt, häßlich, mißgestaltet, eine gräßliche Hexe und Teufelin, verirrt sich in Râmas Einsamkeit und verliebt sich beim ersten Blick in den schönen, jugendlichen Fürsten.

Uebermüthig stolz auf ihres Bruders Macht, wirbt sie trotzig drohend um seine Liebe. Râma weist sie in ruhigem Tone an seinen noch ledigen[1] Bruder Lakshmana, dem die Riesin dann richtig ebenso rasch Herz und Hand anbietet. Da dieser aber ihren Antrag mit Spott und Hohn erwidert, wendet sie sich abermals Râma zu und stürzt dann auf Sîtâ, um diese vor seinen Augen zu verzehren. Doch Lakshmana kommt ihr zuvor und haut ihr mit seinem trefflichen Schwerte Nase und Ohren ab. So entstellt, heulend und jammernd, flieht Çûrpanakhâ zu ihrem Bruder Khara, dem Haupte der Râkshasas, welche den Dandaka-Wald beunruhigen. Er schickt alsbald 14 Râkshasas aus, um seine Schwester zu rächen. Doch Râma und Lakshmana bewältigen sie in raschem Kampfe. Khara befiehlt nun dem Dûshana, ein ganzes Heer von 14 000 Râkshasas gegen die zwei Frevler aufzubieten. In mächtigen Heerhaufen kommen diese angerückt; doch schon die ersten müssen vor Râmas Gandharva-Waffe zurückweichen; Dûshana selbst wird getödtet und seine Unterfeldherren mit 5000 Râkshasas zurückgeschlagen. Nun stellt Khara den Rest seiner Truppen unter zwölf Führern ins Feld. Râma erlegt sie alle mit seinen unerschöpflichen Pfeilen, auch den Triçiras, der den Zweikampf mit ihm versucht. Khara allein steht noch dem Unbesieglichen gegenüber. Es gelingt ihm, mit seinen Geschossen Râmas Panzer und Bogen zu zerschmettern; doch Râma greift nun zu Vishnus Bogen, der wunderbaren Waffe, mit der Agastya ihn ausgerüstet, zerschießt Kharas Streitwagen, seinen Bogen und seine Hand, und wie dieser seine Keule nach ihm wirft, sendet er ihr einen Pfeil entgegen, der sie in Stücke splittert. Noch reißt der gigantische Dämon einen Sâla-Baum aus dem Boden, um sich zu vertheidigen; allein auch der Baum hält Râmas Pfeilen nicht stand, und eines der Flammengeschosse trifft endlich des Riesen Brust. Khara bricht zusammen. Die Götter erscheinen, und während ein Blüthenregen auf Râmas Haupt herniederschwebt, preisen die Götter den Helden, der in drei kurzen Stunden 14 000 Dämonen überwältigte.

Ein einziger, Akampana, ist dem Todeslos entronnen und eilt nach Lankâ, um Râvana die völlige Niederlage der Seinigen zu melden. Dieser tobt vor Wuth und Rache. Allein Akampana mahnt ihn von offenem Kampfe ab, räth ihm dagegen, dem Râma seine Gattin zu rauben. Auch das redet ihm indes Mârîca aus, den Râma schon als Jüngling einst

[1] Das widerspricht der Angabe im I. Buch, wonach Lakshmana zugleich mit Râma sich in Mithilâ verheiratete, und gilt als Zeichen für dessen spätern Ursprung.

überwunden. Râvana kehrt deshalb nach seinem Herrschersitze Lankâ zurück, und erst auf die Bitten, Drohungen und Verheißungen seiner rachedürstenden Schwester Çûrpanakhâ besucht er abermals Mârîca, um mit ihm einen Racheplan zu verabreden, der dahin geht, Sîtâ mit List zu entführen. Noch weit inständiger als früher mahnt Mârîca davon ab und erzählt, wie Râma ihn einst mit einem seiner Pfeile ins Meer geschleudert habe. Auch als Râvana aufbraust, warnt er vor dem Kampf mit Râma als mit einem gefährlichen, überlegenen Gegner. Nur mit Widerstreben geht er endlich auf den Plan des Dämonenfürsten ein, besteigt mit ihm dessen Wagen und fährt mit ihm durch die Lüfte zu Râmas Einsiedelei.

Da versteckt sich Râvana vorläufig, während Mârîca, der getroffenen Verabredung gemäß, sich in eine Gazelle von wunderbarer Schönheit verwandelt, die vor der einsamen Hütte friedlich grast. Sîtâ streift eben im Freien herum, freut sich wie ein Kind an der Pracht der Blumen und sammelt sich die herrlichsten und duftigsten zum Strauße. Da erblickt sie das Thier, das bald traulich sich der Hütte nähert, bald hurtig in das Dickicht schlüpft, dann wieder in freier Lichtung grast, in muntern Sprüngen davoneilt und mit den andern Gazellen spielt, so schlank, so lieblich, so anmuthig von Wuchs und Farbe, wie sie noch nie ein solches Thier gesehen. Sie will es haben. Sie ruft Râma und Lakshmana herbei. Râma traut der Sache nicht. Er wittert eine List Mârîcas. Doch Sîtâs harmlose Kinderfreude an dem lieblichen Thier verscheucht endlich seinen Verdacht und seine Bedenken. Er zieht aus, um die Gazelle zu erjagen, läßt aber Lakshmana zum Schutze seiner Gattin zurück. Scheu flieht das schöne Thier vor ihm, das ihm aus Liebe zu Sîtâ zum köstlichen Jagdpreis geworden. Weiter, immer weiter lockt es ihn von seiner Hütte weg in die Tiefe des Waldes, so weit, daß kaum mehr ein Ruf die Hütte erreichen kann. Da läßt der hinterlistige Mârîca Râma zum Schusse kommen. Der Pfeil fliegt. Die Gazelle stürzt. Doch im selben Augenblick schon hat der täuschende Dämon die verlockende Hülle verlassen, ahmt Râmas Stimme nach und ruft Lakshmana zu Hilfe. Sîtâ, schon besorgt durch das lange Ausbleiben Râmas, geräth in tödtliche Angst um ihn. Dem Auftrag seines Bruders treu, will Lakshmana sie nicht verlassen; doch sie dringt dermaßen in ihn, daß er nicht länger widersteht, sondern in den Wald eilt, um dem, wie er meint, bedrohten Râma Hilfe zu bringen. Ganz genau so hatte es Râvana berechnet. In Gestalt eines pilgernden Einsiedlers tritt er alsbald in die Hütte ein, begrüßt die schutzlose Sîtâ mit den süßesten Schmeicheleien und wirbt um ihre Hand. Da sie ihn verächtlich von sich weist, wirft er aber

die Maske ab, prunkt und spreizt sich mit seiner Abstammung, Macht, Größe, Herrlichkeit, setzt Râma herab und verspricht ihr goldene Berge. Doch all das berückt sie nicht; die Versuchung bestärkt sie nur in ihrer Treue zu Râma. Sie erwidert seine Schmeicheleien damit, daß sie ihm die ernüchterndsten Wahrheiten an den Kopf wirft: Râma verhalte sich zu ihm wie der Ocean zu einer Quelle, der Adler zu einer Krähe, Gold zu Blei, der Göttertrank zu abgestandenem Reiswasser, der Tiger zu einer Katze, der Schwan zu einer Eule, der Pfau zu einem Wasserhuhn. Wenn Râma kommen werde mit seinem Bogen und seinen Pfeilen, dann werde er, dem Tode geweiht, seine halb gewonnene Beute fahren lassen müssen, wie die Fliege, die das Opferöl am Altare benascht. Da braust Râvanas Zorn hoch empor. Er zeigt sich nun ganz und voll in seiner grauenerregenden Riesengestalt, faßt die sich Sträubende, setzt sie neben sich in seinen Wagen und fährt mit ihr durch die Lüfte davon. Auf ihren Hilferuf eilt der greise Geier Jatâyus herbei und sucht Râvana seine Beute streitig zu machen. Doch umsonst. Zwar zerstört er dem frechen Räuber seinen Wagen und bringt ihm selbst mit Schnabel und Krallen manche Wunde bei; allein zuletzt bewältigt ihn der furchtbare Dämon und läßt ihn todeswund liegen. Dann ergreift Râvana die Sîtâ wieder und schwebt mit ihr davon nach seiner Hauptstadt Lankâ. Sie läßt zunächst ihre Blumen und einen Theil ihres Schmuckes auf die Erde niederfallen; später wirft sie einigen Affen die übrigen Schmucksachen und ihr Obergewand zu. In Lankâ angelangt, bringt Râvana sie erst in sichern Gewahrsam, dann zeigt er ihr alle Herrlichkeiten seines Palastes, mit dem Versprechen, alles solle ihr gehören, wenn sie die Seine werden wolle, aber auch mit der Drohung, sie aufzufressen, wenn sie innerhalb zwölf Monaten seinem Wunsche nicht entspräche. Sie wird in der Açokagrotte untergebracht und einer Schar weiblicher Râkshasa zur Bewachung übergeben.

Herzerschütternd ist Râmas Klage, da er, zu seiner Hütte zurückgekehrt, seine geliebte Sîtâ nicht mehr findet. Er überhäuft Lakshmana mit Vorwürfen, der sich umsonst zu vertheidigen sucht. Sie durchirren nun den Wald, um die Verschwundene zu suchen, und treffen den sterbenden Geier Jatâyus, der ihnen eben noch berichten kann, wie alles gekommen, und dann seinen Geist aufgibt.

Die Ueberlistung Râmas, der Raub der Sîtâ und Râmas Klage gehören zu den schönsten Stellen der ganzen Dichtung. So einfach auch die Verwicklung, so wirkt sie doch spannend. Sîtâ mit ihrer kindlichen Herzensgüte, mädchenhaften Neugier, ihrem launenhaften Begehren nach der schönen

Gazelle, ihrer mimosenartigen Aengstlichkeit, ihrer überschwänglichen Liebe zu Râma und in ihrer heldenhaften, todesmuthigen Treue und Anhänglichkeit gegen ihren Gemahl ist eine überaus schöne, anziehende Frauengestalt, nicht weniger anmuthig als Sakuntalâ, wohl noch einfacher und idealer gezeichnet als Damayantî und Sâvitrî im Mahâbhârata. Nirgends ist die Naturschilderung so lieblich in die Handlung verwoben, deren schlichte, edle Motive im Gegensatz zu dämonischer Bosheit, Verlogenheit und Niedertracht aufs schönste zur Geltung kommen. Das Wunderbare ist nicht allzu grell aufgetragen: es wirkt wie in einem artigen Märchen. Die Reden aber sind mit recht natürlichem Pathos durchgeführt, so ansprechend und poetisch wie nur irgendwelche der homerischen Helden. Fast die ganze Stufenleiter der menschlichen Affecte kommt dabei zur Entfaltung, und Râvana ist ein ganz interessantes Dämonium.

Für den Inder mußte auch die weitere Entwicklung des Gedichts große Anziehungskraft besitzen. Das Seltsame und Wunderbare wächst aber zu stark über die rein menschlichen Motive hinaus, als daß der Abendländer mit wirklichem Genuß in den breit ausgesponnenen Abenteuern verweilen könnte, wenn sie auch nach indischer Art fein ausgedacht, kunstvoll gruppirt und in poetischer Weise geschildert sind.

Auf der Suche nach der entführten Sîtâ wenden sich die beiden Brüder südwärts und treffen in einer Höhle die Riesin Ayomukhî, welche um Lakshmana freit, aber von diesem der Nase und der Ohren beraubt wird. Dann stoßen sie auf das kopflose Ungeheuer Kabandha, das sie alle beide verschlingen will, dem sie aber beide Arme abhauen und das dann durch sie von altem Fluch erlöst wird. Der aus dem Leichenfeuer verklärt aufsteigende Râkshasa räth dem Râma, sich mit dem Affenfürsten Sugrîva zu verbinden, und gibt ihm auch den Weg zu diesem an. Darauf wandern sie weiter nach dem Berge Rishyamûka am Pampâ-See.

IV. Das Buch Kishkindhâ (Kishkindhâ-Kânda).

Kishkindhâ ist der Name der befestigten Stadt, in welcher der Affenherrscher Vâlin und nach ihm dessen Bruder Sugrîva thront. Das ganze Buch trägt mit Recht diesen Namen, weil Kishkindhâ den Mittelpunkt des Schauplatzes bildet und die Handlung sich hauptsächlich um die Bundesgenossenschaft dreht, welche Râma nach dem ihm zu theil gewordenen Rathe des Kabandha mit dem Affenkönig Sugrîva gegen Râvana einzugehen sucht, um Sîtâ zu befreien und die Herrschaft der Dämonen zu stürzen.

Bei der ersten Begegnung mit Râma und Lakshmana zieht sich der Affenfürst Sugrîva scheu zurück; aber Hanûmat, der Oberfeldherr seiner Truppen, mahnt ihn zu ruhiger Besonnenheit. Er wird deshalb zu weiterer Erkundigung an die zwei Fremdlinge ausgesandt und spricht so trefflich und ohne jeden grammatischen Fehler, daß Râma über seine Bildung hoch entzückt ist und nicht daran zweifelt, daß er den Rigveda, den Yajurveda und den Sâmaveda völlig auswendig wisse und die tiefste philologische Kenntniß besitze. Von dem Zweck ihres Kommens unterrichtet, führt er sie zu Sugrîva auf den Berg Malaya, und da wird dann alsbald über ein Schutz- und Trutzbündniß unterhandelt. Sugrîva ist augenblicklich durch seinen ältern Bruder Vâlin von Thron und Herrschaft verdrängt: derselbe hat ihm auch seine Gattin Rumâ entrissen. Die Aehnlichkeit der Lage flößt beiden, Râma wie Sugrîva, lebhaftes Mitgefühl ein. Râma verpflichtet sich, erst Sugrîva wieder zum Besitze seines Thrones und seiner Gattin zu verhelfen; Sugrîva will dann dasselbe für seinen Retter leisten. Das ist aber nicht so einfach; denn Vâlin ist ein Held von ungeheurer Stärke. Fast das halbe Buch geht darüber hin, bis Vâlin überwunden und feierlich bestattet ist. Râma erlegt ihn selbst, aber nicht in offenem Kampf, sondern aus einem Hinterhalt, weil Vâlin als Weiberräuber nicht besser sei als ein Thier und keinen ehrenvollern Tod verdiene. Mit dem Tod ist jedoch seine Schuld gesühnt, und lange Klagen und eine feierliche Bestattung ehren sein Gedächtniß. Sugrîva zieht in die Stadt ein und wird feierlich, nach allen Regeln des brâhmanischen Rituals, zum König geweiht. Anstatt nun aber auch sein Versprechen zu lösen, gibt er sich ganz und gar einem wollüstigen Sinnenleben hin und läßt Râma dem schmerzlichen Verluste seiner Gattin trauernd nachbrüten, ohne nur einen Finger für ihn zu rühren. Obwohl seine Fassung bewahrend, empfindet Râma das schwer; Lakshmana aber zürnt über Sugrîvas Untreue und Herzlosigkeit und geht nach Kishkindhâ, um ihn endlich aus feiger Unthätigkeit aufzurütteln. Durch Hanûmat werden die Affen von allen Ecken und Enden der Welt herbeigerufen und in vier große Heerhaufen vertheilt nach allen vier Himmelsrichtungen ausgesandt, um den Aufenthalt Sîtâs auszuspähen. Von Norden, Osten und Westen kommen die Ausgesandten unverrichteter Dinge zurück. Hanûmat mit Angada, dem Sohne Vâlins, und Târa wenden sich dem Süden zu. Sie geben sich alle nur erdenkliche Mühe, bestehen allerlei Abenteuer, besonders in der Bärenhöhle, wo sie tief im Erdenschoß die herrlichsten Paläste, Wälder aus lauterem Gold und feenhafte Schätze treffen; doch von der verlorenen Sîtâ finden sie nirgends

eine Spur. Verzweifelnd rasten sie auf den Vindhya-Bergen, unfern dem Meeresstrand. Die Frist, die Lakshmana gesetzt, ist verstrichen. Angada denkt schon daran, sich selbst das Leben zu nehmen, und weinend umringen ihn seine Genossen, zu ähnlichem Entschluß bereit. Da findet sich der Geier Sampâti bei ihnen ein, ein Bruder des treuen alten Jatâyus, der bei Sîtâs Vertheidigung sein Leben gelassen. Von ihm vernehmen sie, daß Râvana die Sîtâ durch die Lüfte nach Lankâ, 100 Yojanas jenseits des Oceans, getragen; das hat er mit eigenen Augen gesehen. Dort schmachtet sie jetzt in seiner Gefangenschaft. Nachdem er ihnen dann seine eigenen Lebensschicksale berichtet, wie er (gleich Ikarus) zur Sonne habe auffliegen wollen, aber mit versengten Fittichen auf das Vindhya-Gebirge niedergestürzt sei, da steigen die Affen zum Meeresstrande herab und überlegen, wie sie nach Lankâ kommen könnten. Keiner getraut sich, 100 Yojana zu springen. Angada möchte es versuchen, aber der Bärenkönig Jâmbavat mahnt ihn davon ab. Derselbe Jâmbavat aber fordert Hanûmat auf, den Sprung zu wagen, und dieser steigt denn auch zum Berg Mahendra hinauf und rüstet sich zu der entscheidenden That.

V. Das schöne Buch (Sundara-Kânda).

Der Berg Mahendra bebt bis in seine innersten Tiefen hinein, und die ganze Natur geräth in Aufruhr, da Hanûmat zum Sprunge ausholt. Sâgara läßt einen Berg, Mainâka, aus dem Meere emporwachsen, um ihm einen Ruhepunkt zu bieten; doch Hanûmat wirft ihn um. Surasâ, die Mutter der Schlangen, stellt sich ihm mit weitgeöffnetem Rachen entgegen; da läßt er seine Gestalt ins Ungeheure wachsen, und wie auch Surasâ ihren Rachen wachsen läßt, macht er sich plötzlich so klein wie ein Däumling und huscht zu ihrem Schlunde hinein und hinaus. Ebenso thut Simhikâ ihren Rachen wider ihn auf und läßt ihn wachsen wie er wächst; abermal nimmt er winzige Gestalt an, dringt in sie hinein und tödtet sie in ihrem Innersten. So erreicht er den Berg Trikûta und sieht das ebenfalls auf einem Berge stehende Lankâ vor sich. Die Stadt scheint ihm unüberwindlich. Nach Sonnenuntergang dringt er indes in Gestalt einer Bremse ein und überwindet die Stadtgottheit, ein gewaltiges Riesenweib, das ihm den Eintritt wehrt.

Beim Scheine des Mondes sieht sich Hanûmat nun die Stadt an mit ihren Wällen und Gräben, Zinnen und Thürmen, reichgeschmückten Straßen und prunkenden Häusern, Gärten und Plätzen, Tempeln und Palästen. Er dringt in Râvanas Palast ein, schaut den Wunderwagen

Pushpaka, die stolzen Galerien und Säle, das Serail des schlummernden Königs und diesen selbst mit all seinen Weibern — ein üppiges Bild orientalischer Pracht. Doch Sîtâ ist nicht zu finden. Hanûmat verzweifelt beinahe an seiner Aufgabe und denkt schon daran, sich umzubringen. Da bemerkt er den Açoka-Hain, springt hinein, zerstört einige Bäume und findet endlich in einem Gartenhaus die in namenlosem Herzeleid dahinschmachtende Sîtâ. Die Nacht geht inzwischen ihrem Ende zu, und Râvana hat die königliche Laune, in Begleitung seiner Frauen die Gefangene aufzusuchen und um ihre Huld zu werben. Sîtâ verharrt aber in ihrer unverbrüchlichen Treue und weist ihn ebenso muthig zurück wie einst im Walde von Pancavatî. Der zürnende Râkshasa-Fürst gibt ihr noch zwei Monate Bedenkzeit und zieht grollend von dannen.

Bei Anbruch des Morgens beginnt Hanûmat eben in einem Baume Râmas Geschichte zu erzählen. Sîtâ wird aufmerksam, fürchtet aber eine List Râvanas. Hanûmat zerstreut indes ihre Besorgniß, indem er ihr genau alle Schicksale Râmas berichtet und ihr den für sie bestimmten Ring ihres Gatten übergibt. Groß ist da ihre Freude nach so viel Jammer und hoffnungsloser Noth. Dennoch will sie das Anerbieten Hanûmats nicht annehmen, sie auf seinem Rücken über das Meer zu Râma zu tragen. Niemand darf sie berühren als Râma allein. Zum sichern Zeichen, daß er sie wirklich getroffen, erzählt sie Hanûmat einen Vorfall, der nur ihr und Râma bekannt: wie Râma sie nämlich einst im Wald von Citrakûta gegen eine Krähe beschützt habe. So solle er nun kommen und sie befreien, aber bald. Es sei nur noch ein Monat Zeit. Dann übergibt sie dem Boten ein Juwel und nimmt von ihm Abschied.

Bevor Hanûmat seine Botschaft ausrichtet, will er aber doch — als Krieger und Feldherr — ein wenig erforschen, wie es denn mit den kriegerischen Streitkräften in Lankâ steht, zerstört darum den Açoka-Hain und setzt damit die Râkshasinnen in den größten Schrecken. Râvana schickt 80 000 Diener gegen ihn aus, aber Hanûmat macht sie alle mit einer Keule nieder, reißt ein Tempelgebäude ein, setzt den innern Tempel in Feuer und erschlägt die Wächter mit einer Säule. Râvana entsendet nun wider ihn den Jambûmâlin, dann sieben Ministersöhne mit ganzen Heerscharen, dann vier seiner trefflichsten Heerführer, endlich Aksha, einen seiner eigenen Söhne; Hanûmat tödtet sie alle, den einen mit einer Keule, den andern mit einem Baumstamm, wieder andere mit Felsstücken.

Erst Indrajit, einem andern Sohne Râvanas, glückt es, den furchtbaren Hanûmat zu bezwingen und gefangen vor Râvana zu führen. Ganz

unerschrocken bekennt er sich als Botschafter Râmas, fordert die Herausgabe Sîtâs und droht mit dem Aergsten, wenn man seine Forderung nicht erfülle. Râvana will ihn dafür tödten lassen, aber sein Bruder Vibhîshana, der sich immer günstig für Sîtâ gezeigt, spricht entschieden dagegen und überzeugt Râvana, daß ein Gesandter nicht getödtet werden dürfe. Aber ganz auf Rache will Râvana doch nicht verzichten: er meint, das Empfindlichste für den Affen wäre sein Schwanz, und befiehlt deshalb, Hanûmats Schwanz mit Tuchlappen zu umwickeln und diese mit Oel zu begießen und anzuzünden. Das geschieht. Allein die Absicht wird gründlich vereitelt. Sîtâ betet zum Feuergott Agni, daß er ihren Retter nicht versenge, und so leidet Hanûmat nicht den mindesten Schmerz. Hanûmat aber läßt wieder seine Zauberkraft walten, macht sich erst ungeheuer groß und darauf winzig klein, sprengt so seine Fesseln und hüpft dann vor den Augen der erstaunten Râkshasa von Haus zu Haus, von Palast zu Palast und steckt mit seinem brennenden Schweife die ganze Stadt Lankâ in Brand; nur für Sîtâ ist gesorgt, daß sie keinen Schaden leidet.

Vom Berg Arishta aus, der alsbald in die Unterwelt versinkt, fliegt Hanûmat dann über den Ocean zum Mahendra zurück und erzählt den übrigen Affen seine Schicksale und Thaten. Diese überlassen sich in freudigem Uebermuth der tollsten Ausgelassenheit. Auf dem Prasravana-Berg trifft Hanûmat den noch immer trauernden Râma und richtet ihm die Botschaft Sîtâs aus.

VI. Das Buch vom Kampfe (Yuddha-Kânda).

Von jetzt an entwickelt sich die Dichtung zum eigentlichen Schlachtenepos und nähert sich dadurch dem Mahâbhârata und den kriegerischen Epen anderer Völker. Bei allen Aehnlichkeiten und Berührungspunkten, die sich daraus ergeben, bleibt indes das Grundgepräge ein durchaus verschiedenes. In dem gewaltigen Kampf der Kuru- und Pându-Söhne leuchtet deutlich die Erinnerung an einen alten Nationalkampf durch. Trotz aller wunderbaren Eigenschaften und Fähigkeiten sind die Helden Menschen, und zwar arische Inder; fast jeder hat seine scharf umrissene, individuelle Physiognomie. Hier aber sind die zwei kämpfenden Parteien einerseits dämonische Riesen, denen nach dem Belieben des Dichters jede Art von Zauberei zu Gebote steht; andererseits Affen, die mit übermenschlichen Kräften ausgerüstet erscheinen, unter Führung eines Königssohnes, der unter seiner menschlichen Hülle die Macht eines Gottes birgt. Der ganze Kampf ist dadurch — weit mehr als im Mahâbhârata — in das Gebiet

des Wunderbaren versetzt, spielt mit unberechenbaren Factoren, verliert darüber die fesselndsten menschlichen Züge und gewährt nur das Interesse eines seltsamen Phantasiestückes. Der romantische, anziehende Hauptfaden, der sich an das Los Sitâs knüpft, ist indes spannend festgehalten, und in dem bunten Wirrwarr des großen Affenkrieges herrscht immerhin nicht bloß Methode, sondern eine gewisse künstlerische Anlage und Ausführung.

Nachdem Râma den treuen Hanûmat tiefgerührt umarmt, wird Kriegsrath gehalten. Râma ist dabei ziemlich kleinmüthig gestimmt; er sieht kein Mittel, wie er mit seinen Scharen über den Ocean kommen und seine geliebte Sitâ befreien soll. Sugrîva dagegen ist ganz guten Muths: er räth, einfach eine Brücke nach Lankâ zu schlagen. Noch hoffnungsfroher ist Hanûmat: nach seiner Meinung wären die Führer des Affenheeres allein mächtig genug, Lankâ zu nehmen und Râvana zu überwinden. Hierdurch ermuthigt, entschließt sich Râma zum Kampfe, gibt Befehl zum Aufbruch und trifft die nöthigen Anordnungen zum Marsche. Zu Hunderttausenden, ja Millionen strömen auf das gegebene Signal die Affen aus Wald und Feld, Bergen und Felsen zusammen, reihen sich in wunderbarer Schnelligkeit zum Zuge und marschiren über die Sahya- und Malaya-Berge zum Meeresstrande. Da lagern sich die zahllosen Scharen, während Râma, ein echter Poet und Melancholiker, wieder um seine Sitâ klagt. Das Meer ist prächtig beschrieben.

Wir werden nun nach Lankâ versetzt, wo Râvana mit seinen Dämonenfürsten ebenfalls Kriegsrath hält. Doch der gute Rath ist hier theuer. Râvanas Bruder, Vibhîshana, empfiehlt wie früher, Sitâ gutwillig zurückzugeben und Frieden zu machen. Kumbhakarna, eben aus sechsmonatlichem Schlaf erwacht, ist unwirsch darüber, daß Râvana über eine Sache berathe, die er doch längst beschlossen. Mahâpârçva räth dem Râvana, gegen Sitâ Gewalt anzuwenden, was diesen zu dem Bekenntniß nöthigt, er könne das nicht, ohne sich wegen eines über ihn ergangenen Fluches sofortigem Tode auszusetzen. Vibhîshana erneuert seinen Vorschlag zum Frieden. Indrajit, Râvanas Sohn, schilt ihn deshalb einen Feigling. Vibhîshana erklärt Indrajit für einen unreifen Jungen, der nicht zur Berathung zugelassen werden dürfe. Da sich auch Râvana in den Wortstreit mischt und seinen Bruder mit den schnödesten Vorwürfen überhäuft, entweicht dieser mit vier andern Râkshasa durch die Lüfte zu Râma, bei welchem er nach einigen Bedenken als Schutzflehender Aufnahme findet.

Râma steht noch immer vor der ungelösten Frage, wie man über das Meer kommen soll. Vibhîshana räth ihm, Sâgara, den Meeresgott

selbst, durch religiöse Ceremonien zur Hilfe zu nöthigen. Darauf geht Râma ein, allein ohne jeden Erfolg. Nach dreitägigem Warten schießt er endlich Pfeile ab ins Meer, das darüber in mächtige Wallung geräth, und als er vollends das Brahmâ-Geschoß zur Hand nimmt, säumt Sâgara nicht länger, sondern erscheint und sagt seine Hilfe zu. Nala, der Sohn des Viçvakarman, stellt sich als Baumeister ein; die Affen schleppen Bäume, Felsen, ja ganze Berge herbei. In fünf Tagen ist die Brücke vollendet und das Heer kann vor Lankâ ziehen.

Von beiden Seiten untersuchen die Feldherren den Kampfplatz, senden Späher aus, treffen ihre Vorbereitungen zu Vertheidigung und Angriff. Gleich im Anfang versucht Râvana die Sitâ zu täuschen, indem er Râmas abgeschlagenes Haupt und seinen Bogen durch Hexerei hervorzaubern läßt und ihr vorzeigt. Doch Saramâ enthüllt ihr den Betrug. Von verschiedenen Seiten wird Râvana abermals vom Kampfe abgemahnt; allein das versetzt ihn nur in desto größere Wuth. Wie er seine ganze Stadt von dem Heere Râmas umzingelt sieht, läßt er einen allgemeinen Ausfall machen, der sich bis tief in die Nacht hinein fortsetzt. Die Hauptthelden zeichnen sich in Einzelkämpfen aus. Im ganzen ist das Waffenglück auf seiten Râmas. Doch Indrajit, von Angada zurückgeschlagen, macht sich unsichtbar, lähmt Râma mittelst Pfeilzauber und überschüttet ihn, selbst ungesehen, mit einem Hagel von Pfeilen. Aus vielen Wunden blutend, stürzen Râma und Lakshmana hin und werden als todt betrauert. Triumphirend führt Râvana auf seinem Wagen Sîtâ herab, um ihr die, wie er meint, Todten zu zeigen. Sie wird aber alsbald von einer mitleidigen Râkshasin, Trijatâ, getröstet, und wie diese sagt, so ist es. Es war nur ein Scheintod. Bald kehren beide zum Leben zurück, und Garuda, der Vogel Vishnus, eilt herbei und heilt sie vollständig von ihren Wunden, worüber das ganze Heer in unendlichen Jubelsturm ausbricht.

Es folgen nun Einzelkämpfe und Schlachten der verschiedensten Art, mit wechselndem Glück, die sich wenigstens zum Theil gut aneinanderfügen und mit lebhafter Mannigfaltigkeit erzählt sind. Ein allgemeiner Kampf, in welchem Râvana frühere Scharten auszuwetzen sucht, fällt ungünstig für ihn aus. Prahasta, einer seiner besten Führer, unterliegt und die Râkshasa werden in die Stadt zurückgetrieben. Râvana führt sie nun selbst von neuem ins Feld, und es gelingt ihm, im Zweikampfe Lakshmana mit einer Lanze zu treffen. Doch auch er wird von einem Faustschlage betäubt, und alsbald stürzt sich Râma auf ihn und jagt ihn entwaffnet nach Lankâ zurück.

Jetzt wird der Riese Kumbhakarna geweckt, ein etwas komischer Held, der in seiner massiven Körperfülle an den Bhîma im Mahâbhârata erinnert. Er nahm ehedem eine solche Menge Nahrung zu sich, daß den Göttern bange ward, er möchte zuletzt von der ganzen Welt nichts übrig lassen. Prajâpati belegte ihn deshalb mit einem Fluche, daß er je sechs Monate schlafen und nur einen Tag wachen solle. Aus dem Schlafe aufgetrommelt, ist er erst recht übel gelaunt und schilt Râvana, daß er guten Rath verachtet habe. Dann aber verspricht er ihm Hilfe und flößt schon durch sein Auftreten dem Affenheer Angst und Schrecken ein. Er erlegt ihrer viele, schlägt die übrigen in die Flucht, und nachdem Sugrîva ihm hinterlistig Ohren und Nase abgeschnitten und darauf entwichen ist, schlingt er massenweise die Affen herunter, bis sich ihm Lakshmana entgegenstellt und Râma ihn tödtet.

Damit hat Râvana eine seiner Hauptstützen verloren. Auch in den nun folgenden Kämpfen und Scharmützeln hat er wenig Glück. Der Reihe nach fallen seine Söhne Narântaka, Devântaka und Atikâya und seine Brüder Yuddhonmatta und Matta. Wohl haben auch die Gegner viele Verluste. Auch Râma und Lakshmana werden abermals verwundet. Aber auf Jâmbavats Aufforderung fliegt Hanûmat zum Berge Kailâsa, um die vier Heilkräuter zu holen, und da sich diese verstecken, bringt er den ganzen Berg mit, und schon von dem bloßen Duft der Kräuter genesen alle Verwundeten. Noch in der Nacht stecken die Affen Lankâ in Brand, und bald verzehrt ein ungeheures Flammenmeer die Paläste und Herrlichkeiten der Königsstadt. Râvana sendet seine besten Helden hinaus, um die Brandstifter zu züchtigen; aber obgleich sie Wunder der Tapferkeit verrichten, erliegt der eine nach dem andern in gewaltigem Zweikampf.

Alle Hoffnung ruht nun auf Indrajit, der mit seiner Tarnkappe schon bis jetzt dem Affenheer die empfindlichsten Verluste zugefügt. Er bereitet sich durch ein besonderes Opfer vor und sucht die Gegner zunächst dadurch einzuschüchtern, daß er ein Scheinbild Sîtâs auf einem Wagen herbeizaubert und sie vor Lakshmanas Augen mißhandelt und köpft. Vibhîshana entlarvt aber die Hexerei und mahnt die Verbündeten, rechtzeitig Indrajit anzugreifen, bevor er sich durch ein neues Opfer unbesieglich machen kann. Es kommt zum Zweikampf zwischen Lakshmana und Indrajit, welche beide mit göttlichen Waffen streiten. Doch diejenigen Lakshmanas sind mächtiger; Indrajit fällt und die Râkshasa fliehen entmuthigt von dannen. Râvana trauert und wehklagt um den tapfersten und gewandtesten seiner Söhne. Nur mit Mühe hält ihn Supârçva ab, in seinem wilden

Rachedurste Sîtâ hinzumorden. Unter dem Klagegeheul der Weiber feuert der Dämonenfürst die Seinigen nochmals zum Widerstande an. Trotz aller Verluste steht ihm auch jetzt noch ein zahlloses Heer zu Gebot und dasselbe leistet Wunder der Tapferkeit. Nachdem es aber ebenfalls seinen Führer verloren, stellt sich endlich Râvana selbst zum Entscheidungskampf.

Es handelt sich um die Sache der Götter selbst. Himmel und Erde bieten deshalb alles auf, diesen Kampf so wunderbar wie möglich zu machen. Indra schickt dem Râma seinen eigenen Wagen und seinen Wagenlenker Mâtali; doch Râvana beschießt den Götterwagen so fürchterlich, daß den Göttern selbst darob bangt. Aber Râma wird nicht bang, sondern grimmiger und kampflustiger. Die Pfeile fliegen dicht wie Hagelschlossen. Râvanas Wagenlenker dreht zur Flucht, und Râvana hat Mühe, ihn wieder in den Kampf zu bringen. Der Rishi Agastya erscheint und überträgt Râma einen Hymnus an die Sonne. Sobald Râma denselben abgebetet, stellen sich die wunderbarsten Vorzeichen ein: glückliche für Râma, unglückliche für Râvana. Im dichtesten Pfeilhagel bleibt Râma unverletzt und schießt dem Râvana ein Haupt ums andere ab. Allein kaum fällt eines, so wächst ein anderes nach. Die Sonne geht darüber unter. Der Kampf rast bis tief in die Nacht hinein. Endlich, auf Mâtalis Rath, greift Râma zu dem furchtbaren Brahmâ-Geschoß und trifft damit Râvana mitten ins Herz. Die noch übrigen Râkshasa fliehen. Unter endlosem Jubel begrüßen die Affen und die Götter den glorreichen Sieger.

Um Vibhîshana über den Tod seines Bruders zu trösten, läßt Râma demselben edelmüthig eine großartige Leichenfeier halten, bei der Mandodarî und die übrigen Frauen Râvanas ihrer Trauer vollen Lauf lassen können. Dann ziehen sich die Götter wieder in den Himmel zurück; Vibhîshana wird zum König von Lankâ gekrönt, und Râma sendet Hanûmat ab, um Sîtâ zu holen.

Sîtâ weilt noch im Açoka-Hain als Gefangene, von Dämonen bewacht. Freudestrahlend empfängt sie den Boten, der ihre Rettung angebahnt; noch seliger vernimmt sie die Botschaft, die er jetzt bringt. Er will sofort die Râkshasinnen niedermachen, die sie bewachten; aber sie erlaubt es nicht. Nur eines begehrt sie: so bald wie möglich Râma zu schauen. Nachdem sie gebadet und sich mit dem schönsten königlichen Schmucke angethan, wird sie denn auch durch Vibhîshana vor dem noch versammelten Heere ihrem Gatten feierlich zugeführt. Allein statt ihr freudetrunken nach so langer Trennung um den Hals zu fallen, gibt ihr Râma nur einen hochtrabenden Bericht über die von ihm verrichteten Heldenthaten und verstößt sie dann für immer von sich, weil

ein ewiger Schandfleck auf ihr ruhe: die Schmach, von Râvana entführt und in seinen Harem aufgenommen worden zu sein. Mit ruhiger Würde und Gelassenheit betheuert sie ihre Reinheit und unverbrüchliche Treue, läßt dann einen Scheiterhaufen anzünden und stürzt sich hinein, während ein herzzerreißender Schrei sich der Brust aller Anwesenden entringt. Da erscheinen vom Himmel her die Patriarchen der Vorzeit, die Scharen der Himmlischen, die großen Götter Yama, Indra und Brahmâ selbst. Und die Götter fassen Râma bei seinen langen Armen und sprechen zu ihm:

„Wie kannst du, der Schöpfer des ganzen Alls, der erhabenste der Weisen, der Alldurchbringer, es gering achten, daß Sîtâ sich ins Feuer stürzt? Weißt du nicht, daß du der Höchste in der Schar der Götter bist? Du warst früher der Vasu Ritadhâman und der Prajâpati der Vasus. Du bist der uranfängliche Schöpfer der drei Welten, der nur von sich abhängige Herr, der achte Rudra der Rudras und der fünfte der Sâdhyas. Die Açvins sind deine Ohren, Mond und Sonne deine Augen. Du, der Bedränger deiner Feinde, wirst erschaut im Anfang und Ende der geschaffenen Dinge. Und doch mißkennst du Sîtâ wie ein gewöhnlicher Mensch."

So angeredet von diesen Hütern der Welt, sprach Râma, der Herr der Welt, das Haupt der die Gerechtigkeit Stützenden, also zu den erhabensten Göttern:

„Ich betrachte mich als einen Menschen, Râma, den Sohn des Daçaratha. Sage mir, göttliches Wesen, wer ich bin und von wo ich stamme."

Brahmâ, das Haupt der Kenner des Veda, antwortete dem Kâkutstha (Râma), also sprechend:

„Höre mein wahrhaftiges Wort, o Wesen von ureigener Macht. Du bist der Gott, der glorreiche Herr, Nârâyana, bewaffnet mit dem Discus. Du bist der Eber mit einem Rüssel, der Besieger deiner Feinde, der vergangenen und zukünftigen, der wahre, unvergängliche Brahmâ, in der Mitte und am Ende. Du bist die höchste Gerechtigkeit der Welten, Vishvaksêna, der Vierarmige, der Bogenträger, Sâranga, Hrishîkeça (der Herr der Sinne), Purusha (der Männliche), der höchste der Purushas, der unüberwindliche, schwerttragende Vishnu, und Krishna von mächtiger Gewalt, der Feldherr, der Führer, der Wahrhaftige. Du bist Verstand, du bist Geduld und Zügelung der Sinne. Du bist die Quelle des Seins und die Ursache der Zerstörung, Upendra (der junge Indra) und Madhusûdana. Du bist Mahendra (der ältere Indra), erfüllend das Amt Indras, aus dessen Nabel ein Lotus entsproßt, der Beendiger der Schlachten. Die großen göttlichen Rishis nennen dich die Zuflucht, den Hort der Hilfeflehenden. Du bist der Tausendhörnige, aus dem Veda bestehend, der Hundertköpfige, der Mächtige. Du bist der uranfängliche Gestalter der Dreiwelt, der nur von sich abhängige Herrscher und die Zuflucht der Siddhas und Sâdhyas, o du uranfänglich Geborener! Du bist das Opfer, du bist das Vashatkâra und das Omkâra, höher als das Höchste. Menschen wissen nicht, wer du bist, die Quelle des Seins oder der Zerstörer. Du wirst erschaut in allen Geschöpfen, in Brâhmanen und in Kühen, in allen Regionen, in den Bergen und Flüssen, tausendfüßig, glorreich, hundertköpfig, tausendäugig. Du trägst die Geschöpfe und die Erde mit ihren Bergen; du wirst erschaut, Râma, an den Enden der Erde, in den Wassern, eine mächtige Schlange, welche die drei Welten trägt, Götter, Gandharven und Dânavas. Ich bin dein Herz, Râma, die Göttin Saras-

vatî ist deine Zunge. Die Götter sind durch Brahmâ zu Haaren an deinen Gliedern gemacht. Nacht heißt das Schließen deiner Augen, Tag ihr Oeffnen. Die Vedas sind deine Gedanken. Dieses Weltall besteht nicht ohne dich. Die ganze Welt ist dein Leib; die Erde ist deine Festigkeit. Agni ist dein Zorn, Soma deine Freude, o du, dessen Zeichen das Çrivatsa ist. Du hast einst die Dreiwelt mit drei Schritten durchschritten, und Mahendra ward zum König gemacht, nachdem du den schrecklichen Bali gefesselt. Sîtâ ist Lakshmî und du bist Vishnu, der göttliche Krishna, der Herr der Geschöpfe. Um Râvana zu tödten, hast du die Gestalt eines Menschen angenommen; deshalb, o Bester der Tugendhaften, hast du die von uns dir übertragene Aufgabe erfüllt. O Râma, Râvana ist von dir getödtet worden; da du nun in Freude bist, gehe ein in den Himmel. O glorreicher Râma! deine Macht und dein Geist sind ohne Grenzen. Sich zu dir zu wenden und zu dir zu beten, ist nie ohne Frucht. Deine Anbeter werden nie unerhört bleiben. Deine Anbeter, welche deine Huld gewinnen, der du der erste und beste der Menschen bist, werden ihr Verlangen in dieser Welt wie in der nächsten erfüllt sehen. Wer dieses Gebet hersagt, gegründet auf die Veden oder zuerst gesprochen von den Weisen, und die alte und göttliche Erzählung des Râma, wird nie besiegt werden." [1]

Darauf erhebt sich aus den Flammen Agni, der Gott des Feuers, und bringt Râma seine Sîtâ wieder, schöner als je, herrlich bekränzt, in wundervollem Schmucke, und bezeugt ihre unversehrte Reinheit und Treue. Freudig umarmt sie Râma jetzt und gesteht, daß er nie eigentlich an ihr gezweifelt, daß es aber dieser schweren Probe bedurft habe, um auch künftiger Verleumdung auf immer den Mund zu schließen. Nachdem auch Gott Çiva und der König Daçaratha sich gezeigt, jener, um Râma zu preisen und zur Heimkehr aufzufordern, dieser, um ihm zur freudigen Wendung seines Schicksals Glück zu wünschen, erfleht Râma von Gott Indra die Gunst, daß alle in dem großen Kampf gefallenen Affen das Leben zurückerhalten, worauf dann die Götter nach ihren himmlischen Sitzen entschweben. Nach reichlicher Beschenkung des Affenheeres besteigt Râma mit

[1] Diese Stelle, in welcher Râma feierlich mit Vishnu identificirt wird, gilt als spätere Interpolation. Vgl. *Muir* l. c. IV, 178—782. Griffith V, 342—345. Ch. Schöbel dagegen meint: „Aussi serait-il impossible d'ôter du Râmâyana l'esprit religieux, qui le caractérise spécialement par l'idée toujours présente en lui de l'avatâra, de la descente réelle quoique mystique de Vishnu en Râma, sans le dénaturer ou détruire, bien que W. Schlegel, au dire de Lassen, en jugeât autrement. En éliminer l'élément essentiellement idéaliste et mystique de la religion de Vishnu serait dépouiller le héros qu'il chante du caractère qui le grandit à la taille de la divinité au point qu'on lui donne même le titre de dieu" (Le Râmâyana p. 11, vgl. p. 161). H. Jacobi schränkt das folgendermaßen ein: „Die Vergöttlichung Râmas, seine Identificirung mit Vishnu ist im ersten und im letzten Buche eine Thatsache, die dem Dichter immer vor Augen steht. In den fünf ersten Büchern aber ist diese Idee, von wenigen eingeschobenen Stellen abgesehen, noch nicht nachweisbar; im Gegentheil ist Râma dort immer durchaus Mensch" (Das Râmâyana S. 65).

Sîtâ den Wagen Pushpaka und fährt nach Ayodhyâ zurück. Unterwegs zeigt er ihr alle die Plätze, wo er um sie getrauert und ihre Befreiung vorbereitet hat. Hanûmat wird als Bote zu Bharata vorausgeschickt, so daß die Stadt Ayodhyâ sich gebührend auf die Heimkehr ihres sieggekrönten Herrschers vorbereiten kann. Bharata und Çatrughna, die verwittwete Königin, die Brâhmanen, Hof und Volk ziehen festlich Râma entgegen. Bharata übergibt ihm Thron und Reich, und unter unendlichem Jubel wird Râma zum König geweiht.

VII. Das letzte Buch (Uttara-Kânda).

Mit Râmas Königsweihe ist die Haupthandlung des Epos zu einem Abschluß gelangt. Râvana ist überwunden, Sîtâ befreit; der Wunsch des Königs Daçaratha und des Volkes von Ayodhyâ wie die höhern Absichten der Götter sind erfüllt. Wenn uns Abendländer indes jene Theile der Dichtung mehr ansprechen, in welchen rein menschliche Motive und Ueberreste oder Anklänge geschichtlicher Sage zum Ausdruck kommen, und wenn wir demgemäß in ihnen den Abschluß suchen und finden, dürfen wir nicht vergessen, daß den Inder dagegen der mythische, wunderbare und für ihn religiöse Gehalt der Dichtung ebensosehr, wenn nicht mehr fesselte. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn das Werk sich noch weiterspinnt und wenn dieses siebente Buch, das uns als nachträglich aufgeflicktes Anhängsel erscheint, in Indien mit zu der von Vâlmîki verfaßten Dichtung gerechnet wurde und ganz desselben Ansehens genoß wie die vorausgehenden Bücher. Es zerfällt in zwei Abschnitte, von welchen der erste in die Vorgeschichte des Epos zurückgreift und hauptsächlich die Abstammung und das ganze Vorleben Râvanas und seines Anhanges schildert, der zweite dagegen das menschliche Leben Râmas weiterführt bis zu seiner Aufnahme in den Himmel.

Die Anknüpfungsweise ist eine nicht eben sehr poetische. Von allen Ländern strömen die Rishis herbei, um Râma zu seinem Siege zu gratuliren. Sie werden dann nach allen Regeln der Etikette angemeldet und empfangen. Agastya, der Prophet des Südens, führt das Wort und ergeht sich auf eine Frage Râmas über Indrajit in einer weit ausholenden Genealogie des Râvana und seiner ganzen Familie, anfangend mit Pulastya, dem Sohne des Prajâpati. An sich wäre die Sache nicht so verwickelt. Pulastya hat zum Sohne den Viçravas, einen der vier Welthüter, und dieser hat zum Sohne den Râvana, und von väterlicher Seite hätte auch dieser ein ehrenwerther Rishi werden können. Allein seine Mutter Kaikasî stammt aus

einem Râkshasa-Geschlecht, dessen Stammbaum ein wirres Schlinggewächs der wunderlichsten Namen und Geschicke bildet. Ihre Stammväter waren Praheti und Heti, bei der Erschaffung des Wassers zu dessen Beschützern bestimmt. Aber in ihrem Geschlecht entwickelte sich früh eine unbändige Kampfslust gegen Götter und Dämonen. Mâlyavat, Mâli und Sumâli, letzterer Râvanas Großvater, treiben schon ein solches Unwesen, daß die großen Götter gegen sie zu Felde rücken müssen. Seine Tochter Kaikasî stört Viçravas in frommer Buße und wird deshalb zwar von ihm zur Gemahlin angenommen, aber zugleich mit dem Fluche belegt, schreckliche Kinder zu gebären.

So wird sie denn Mutter des schrecklichsten Wütherichs Râvana, des gefräßigen Ungeheuers Kumbhakarna und der ungestalten Riesin Çûrpanakhâ; nur ihr letztes Kind Vibhîshana artet dem gerechten Vater nach. Râvanas Gewaltthaten und Kämpfe werden nun eingehend geschildert. Unverschämt und ungesättigt raubt er Menschen, Dämonen und Göttern ihre Frauen und Mädchen, er bekämpft irdische Könige, er erhebt seine Waffen wider Indra und Vishnu, er dringt selbst in die Behausungen Yamas, des Todtenkönigs, ein. Der letztere Abschnitt ist sehr merkwürdig, weil er das Todtenreich nach indischer Vorstellung beschreibt und so ein Seitenstück zu Homer, Virgil und Dante liefert. Durch die übrigen Kämpfe werden noch viele andere Mythen herbeigezogen. Schließlich geräth Râvana in die Gefangenschaft des Königs Arjuna Kârttavîrya, der ihn nur auf Dazwischenkunft Pulastyas freigibt. Râvana schließt dann Freundschaft mit dem Affen-Usurpator Vâlin in Kishkindhâ, und dieser Umstand veranlaßt den Dichter, auch die Geburt und die Schicksale Hanûmats noch eingehender zu erzählen.

Jetzt erst wird von neuem an den Schluß des sechsten Buches angeknüpft. Nach vollzogener Königsweihe verabschiedet Râma seine Gäste von nah und fern, behält Sugrîva, Hanûmat, Vibhîshana und die übrigen Kampfesgenossen jedoch noch zwei Monate bei sich. Das Bedeutsamste und zugleich das Seltsamste ist, wie sich das Schicksal Sîtâs weiter entwickelt. Râma lebt mit ihr in glücklichster Ehe beisammen. Bald soll sie Mutter werden. Da erheben sich im Volke jene ungünstigen Gerüchte, welchen Râma durch die Feuerprobe vor allem Volke hatte zuvorkommen wollen. Er benutzt den Wunsch Sîtâs, eine Wallfahrt zum Ganges zu machen, um sich ihrer auf gute Weise zu entledigen. Sie ahnt noch nichts. Erst am Ganges erklärt ihr Lakshmana, daß Râma sie verstoßen habe und daß sie nicht zurückkehren dürfe. So wird sie eine Art Genoveva. Doch nehmen

sich die Frauen der Einsiedler ihrer an, und sie fällt nicht gerade der äußersten Verlassenheit anheim. Bald wird sie Mutter von Zwillingen, welchen der Einsiedler-Dichter Vâlmîki die Namen Kuça und Lava gibt. Dieselben wachsen zu schönen, blühenden Knaben auf. Vâlmîki lehrt sie das Râmâyana und erzieht sie so in den Erinnerungen ihres Vaters, den sie selbst noch nie geschaut.

Râma selbst fällt die Trennung von Sîtâ sehr schwer. Er tröstet sich inzwischen damit, daß er den Seinigen die verschiedensten Brâhmanen-Geschichten, Mythen und Märchen erzählt, besonders über seinen Ahnherrn Nimi, Ikshvâkus zwölften Sohn, und über den Ursprung Agastyas und Vasishthas. Dann sendet er seinen Halbbruder Çatrughna aus, um die Einsiedler zu beschützen, die von dem gottlosen Lavana, Madhus Sohn, wieder einmal bedrängt werden. Dieser kommt dabei zur Hütte Vâlmîkis und hört daselbst das Râmâyana, über das er wie seine Krieger in Entzücken gerathen. Nach vielen andern Zwischenfällen und episodischen Geschichten beschließt Râma endlich, das große Pferdeopfer darzubringen.

Zu dieser Feier findet sich auch Vâlmîki ein mit seinen Pfleglingen Kuça und Lava. Auf dem Opferplatze, erst vor Râma und den Fürsten, dann vor dem versammelten Volke, singen sie das Râmâyana. Râma ist entzückt und will sie reichlich beschenken; aber sie nehmen keinen Lohn an, sondern weisen alle Sängerehre auf ihren Lehrer Vâlmîki zurück. Nun erst erfährt Râma, daß die beiden Jünglinge seine und Sîtâs Söhne sind. Er sendet nun nach Vâlmîki und begehrt, daß Sîtâ sich vor dem versammelten Volke durch einen feierlichen Eid von jeglichem Verdachte reinige.

Sîtâ erscheint denn auch, in Purpur gekleidet, trotz aller Leiden noch schön und liebenswerth. Doch der Traum der Liebe ist für sie zerronnen; diese zweite Prüfung ihrer Ehre ist ihr zu viel. Einen raschen Blick über die Versammlung werfend, faltet sie ihre Hände, neigt ihr Antlitz und spricht mit schluchzender Stimme: „So wahr, als ich, selbst in Gedanken, nie einen andern geliebt als Râma, möge Mâdhavî, die Göttin der Erde, mir eine Zufluchtsstätte gewähren!“ Und kaum hat sie den Eid geschworen — sieh, o Wunder! plötzlich öffnet sich die Erde, ein göttlicher Thron von wunderbarer Schönheit steigt aus der Kluft empor. Strahlende Drachen tragen ihn auf ihrem Haupte und auf ihm thront die Königin der Erde. „Sei mir willkommen!“ ruft sie Sîtâ zu und hebt sie mit ihrem Arme auf den Thron an ihre Seite. Und während die Königin mit ihrem Throne langsam in die Unterwelt versinkt, schwebt ein Regen von Blumen auf ihr Haupt hernieder.

Vergeblich beschwört Râma die Göttin, ihm Sîtâ zurückzugeben. Brahmâ vertröstet ihn mit dem Wiedersehen in einer bessern Welt und mahnt ihn, sich einstweilen an den übrigen Gesängen des Râmâyana zu trösten. Zunächst sterben Râmas Mutter und die andern Königswittwen und werden wieder mit ihrem Gemahl Daçaratha vereint. Dann wird für die zwei Söhne Lakshmanas gesorgt, von dem jeder sein Reich erhält. Endlich stellt sich in Brahmâs Auftrag der Gott der Zeit, Kâla, auch bei Râma ein, um ihn in den Himmel einzuladen. Lakshmana, der ihr Gespräch unterbricht, muß dafür sterben. Da Bharata um keinen Preis die Herrschaft übernehmen will, geht die Thronnachfolge an Kuça und Lava über. Vibhîshana bleibt König in Lankâ, auch Hanûmat soll weiter leben; dagegen schließen sich die Brüder Bharata und Çatrughna sowie Sugrîva mit seinen Affen dem scheidenden Râma an, welcher nun seinen feierlichen Auszug hält. Das heilige Feuer wird ihm vorgetragen; Götter wandeln ihm zur Seite; seinen Brüdern und Bundesgenossen schließt sich das ganze Volk von Ayodhyâ an, sogar die Thiere. Am Fluß Sarayû empfängt Brahmâ mit sämtlichen Göttern den feierlichen Zug. Râma nimmt als Vishnu göttliche Gestalt an und erhält für sein sämtliches Gefolge Aufnahme in den Himmel.

So endigt das Râmâyana jetzt ähnlich wie das Mahâbhârata mit einem ernsten, religiösen Grundaccord. Der muthmaßlich ursprüngliche Schluß, welcher sich begnügte, Râma mit Sîtâ wieder zusammenzuführen und beide fröhlich ihren Triumph über die grimmen Dämonen zu Hause in Ayodhyâ feiern zu lassen, scheint der allgemeinen Volksanschauung nicht entsprochen zu haben. Zu tief würzelte die Ueberzeugung, daß das irdische Leben ein volles Genügen nicht zu bieten vermag, daß auch des größten Helden hienieden stets neue Prüfungen und Leiden harren, bis er völlig auszieht aus dem Lande der Vergänglichkeit. Erst nach dem Verzicht auf alles Irdische jenseits der Schwelle des Todes strahlt den Pându-Söhnen der Glanz der Verklärung; erst nach dem Auszug aus aller Erdenherrlichkeit wird Râma, der König und Dämonenbesieger, zum weltbeherrschenden Gott von unendlicher Macht. Das Göttliche hat ewigen Bestand, das Menschliche nur so weit, als es sich mit dem Göttlichen verbindet.

Durch diesen ernsten Grundzug ragt die Weltanschauung der Inder und mit ihr auch die indische Epik über die griechische hinaus, welche ihre Götter spielend in das irdische Leben und Treiben der Menschen verwickelt, ohne der Menschheit nach dem Tode über ein bloßes Schattendasein hinauszuhelfen. Leider bleibt aber dieser ernste, tiefe Zug nicht ungetrübt. Die

Gottheit ist nicht als reiner, unendlich vollkommener Geist gedacht, sondern als ein Geist und Materie zugleich in tausendfachen Gestalten umfassendes Wesen, das alle Wandlungen des Alls an sich selbst erfährt, von dem das Dämonische wie das Göttliche ausgeht, das sich in zahllosen Göttern selbst widerspricht und befehdet und das die Räthsel der Menschheit nur noch tiefer verwirrt, nicht löst. Wie die Götterwelt, so gestaltet sich deshalb auch der Himmel dieser Mythologie zu einem widerspruchsvollen Chaos, in welchem mystische Beschauung und zügellose Sinnlichkeit beisammen wohnen, das Erhabenste und das Niedrigste sich verschmilzt, die Vielgötterei zur abenteuerlichsten Phantasmagorie sich ausgestaltet. Hierdurch sinkt die indische Epik dann wieder weit unter die griechische hinab, in welcher wenigstens das Menschliche zu schönem, harmonischem Ausdruck gelangt.

3. Ursprung und Abfassungszeit des Râmâyana.

Dem träumerischen, speculativen Volke der Inder fehlte fast jeder Sinn für Geschichte. Neben einer ungeheuern poetischen, philosophischen, grammatischen und religiösen Literatur ist nur ein einziges Werk vorhanden, das wie ein Geschichtswerk aussieht: „Râjataranginî", die Geschichte der Könige von Kaschmir, erst aus dem 12. christlichen Jahrhundert, dazu noch in Versen, mehr Dichtung als Wahrheit. So ist die Entwicklung des Râmâyana, wie jene des Mahâbhârata und der Veden in ein fast unergründliches Dunkel gehüllt. Aeußere Momente bieten kaum einen Anhaltspunkt, auch nur annähernd die Zeit der Abfassung zu datiren; innere Momente aber, wie Sprache, Stil, Metrum, Inhalt, Erwähnung dieser und jener Persönlichkeiten, culturgeschichtliche Färbung u. s. w. führten ihrer Natur nach zu den verschiedenartigsten Vermuthungen und Ansichten.

Zwei Dinge legt das Gedicht selbst mit höchster Wahrscheinlichkeit, man kann fast sagen Gewißheit, nahe. Erstlich kündet es sich als das Werk eines Dichters an, und diese Ankündigung wird durch den Charakter der Dichtung in hohem Grade bestätigt. Durch das Ganze läuft ein einheitlicher, klarer Plan; die Hauptcharaktere sind mit Bestimmtheit, ohne innern Widerspruch, festgehalten; die Episoden überwuchern die Haupthandlung nicht, sondern sind organisch in dieselbe eingegliedert; in Ton, Geist, Sprache und Metrum zeigt sich eine Harmonie, welche ein Zusammenwirken mehrerer Verfasser im höchsten Grade unwahrscheinlich macht. Die indischen Gelehrten haben die Dichtung denn auch allezeit nicht nur für ein einheitliches Kunstgedicht, ein Kâvya, gehalten, sondern für das beste, das bedeutsamste, das erste, das Musterbild aller übrigen: Âdikâvya.

Einer völlig einheitlichen Verfasserschaft scheinen nun die Verschiedenheiten entgegenzustehen, welche die drei vorhandenen Textrecensionen unter sich aufweisen, sowie manche Stellen, die sich nicht glatt in den Text einfügen, mit der Gesamtanlage wenig oder gar nicht harmoniren oder sich in Stil und Sprache als fremdartige Bestandtheile bekunden. Das erklärt sich nun aus dem zweiten Moment, welches die Dichtung selbst ausdrücklich darlegt.

Vâlmîki, so erzählt sie selbst in sehr poetischer Weise, erzog sich in den Söhnen Râmas, Kuça und Lava, Rhapsoden, welche durch mündlichen Vortrag das Werk den kommenden Geschlechtern überliefern sollten. Diese Ueberlieferung durch Rhapsoden (sie wurden später Kuçîlava genannt) erklärt vollkommen genügend die Verschiedenheiten, welche sich in den drei erhaltenen Fassungen des Textes zeigen, die breitere oder künstlichere Behandlung einzelner Stellen, die Abweichungen des Ausdrucks, die Umstellungen einzelner Theile, Zusätze und Hinzufügungen, alles aber so geartet, daß jeder Unbefangene trotz dieser Verschiedenheiten die Einheit der Dichtung anerkennen muß. Bis ins einzelnste aber zu bestimmen, was an der Dichtung von Vâlmîki, was von den spätern Rhapsoden herrührt, das ist eine Aufgabe, welche die philologische Kritik voraussichtlich noch lange Zeit beschäftigen dürfte [1].

Daß die ersten Rhapsoden die Söhne des Helden und der Dichter Vâlmîki selbst ein Zeitgenosse des Helden und deshalb auch der ältesten Rishis gewesen sein sollen, ist natürlich poetische Erfindung. Daß der Dichter aber wirklich Vâlmîki geheißen, daran zu zweifeln haben wir kaum einen triftigen Grund. Die lange Ueberlieferung nennt ihn so, und keine andere steht ihr entgegen. Wann hat aber dieser Vâlmîki gelebt? Wann ist das Râmâyana entstanden? Da stehen wir vor Fragen, über

---

[1] In einer für weitere Kreise bestimmten Schrift ist es nicht möglich, näher auf diese Frage einzugehen; wir müssen uns begnügen, auf die gründlichen und scharfsinnigen Untersuchungen H. Jacobis (Das Râmâyana, S. 1—50) zu verweisen. Hauptergebnisse derselben sind: daß verschiedene Recensionen der Dichtung, die mit den heutigen stimmen, wahrscheinlich schon im 8. und 9. Jahrhundert n. Chr. vorhanden waren; daß sich in den metrischen und grammatischen Eigenthümlichkeiten der Dichtung zwar keine sichern allgemeinen Kriterien für den Unterschied der ältern und spätern Bestandtheile ergeben, daß sich aber anderweitig zahlreiche größere und kleinere Stellen als muthmaßlich spätere Einschiebsel nachweisen lassen. Im Anschluß an Ad. Holtzmann sen. (Ueber den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises [Karlsruhe 1841] S. 36 ff.) nimmt Jacobi an, daß nur der Kern der fünf mittlern Bücher (II—VI) von Vâlmîki herrührt, das I. und VII. Buch (Bâla-Kânda und Uttara-Kânda), sowie viele Bruchstücke der übrigen fünf Bücher das Werk späterer Rhapsoden sind, und unternimmt einen höchst interessanten Versuch, den ursprünglichen Anfang zu reconstruiren. Für die philologisch-kritische Beurtheilung des Râmâyana sind diese Untersuchungen von hohem Werthe; die allgemeine literarische Bedeutung desselben wird indes davon wenig berührt. Charakter und Entwicklung des brâhmanischen Geistes zeigen sich im Bâla-Kânda und Uttara-Kânda weit klarer und vollständiger als in den unbestrittensten echten Theilen. Nicht ein von rhapsodischen Schlacken gereinigtes Ur-Râmâyana, sondern das Râmâyana, wie es heute noch vorliegt, hat bereits vor Kâlidâsas Zeit und bis herab auf unsere Tage als nationales Epos das indische Geistesleben beherrscht.

welche die Urtheile der competentesten Fachgelehrten noch auseinandergehen und über welche wir uns ein eigenes nicht anzumaßen wagen. Wir begnügen uns deshalb, nur ganz kurz das hervorzuheben, was für jeden faßbar und verständlich ist.

A. W. v. Schlegel sprach die Ueberzeugung aus, das Râmâyana sei wenigstens schon im 7. Jahrhundert vor Alexander dem Großen (also etwa im 11. v. Chr.) entstanden. Diese Ueberzeugung stützte sich einerseits auf den Umstand, daß die Sitte der Wittwenverbrennung sich zur Zeit des großen Macedoniers bereits über die Grenzen Indiens hinaus festgesetzt habe, während das Râmâyana sie noch nicht kenne, andererseits auf den alterthümlichen, patriarchalen Charakter der Dichtung überhaupt[1].

Gorresio, der Herausgeber des Bengalitextes, glaubte als Abfassungszeit ungefähr das 12. Jahrhundert v. Chr. bezeichnen zu können. „Ich meine nicht," fügt er indessen einschränkend hinzu, „daß das Epos damals in jener Form ins Leben trat, wie wir es jetzt besitzen; ich glaube und habe auch anderwärts die Ansicht ausgedrückt, daß das Gedicht im Laufe seiner rhapsodistischen und mündlichen Verbreitung viele Ueberlieferungen, Sagen und alte Mythen als Episoden in sich aufgenommen hat. . . . Aber was das Epos im strengern Sinn betrifft, welches den Kampf Râmas wider die Râkshasa feiert, glaube ich genügend gezeigt zu haben, daß man es ungefähr in das 12. Jahrhundert v. Chr. setzen muß."[2]

Talboys Wheeler, der sich in seiner „Geschichte von Indien" die schwierige Aufgabe stellte, die zwei großen Epen historisch zu verwerthen, suchte für den Kampf zwischen Râma und Râvana eine geschichtliche Erklärung und glaubte sie in der Annahme zu finden, daß das Râmâyana einen verkappten Angriff des Brâhmanismus auf die Buddhisten Ceylons bezwecke[3]. Da nun die Einführung des Buddhismus in Ceylon durch Mahendra wahrscheinlich erst um 250 v. Chr. oder etwa zwischen 307 und 267 v. Chr. stattfand, so könnte das Râmâyana erst lange nach der Zeit Alexanders d. Gr. entstanden sein.

Sir Monier Williams[4] stellt sich in der Bestimmung der Abfassungszeit etwas zurückhaltender, indem er die Frage nach rückwärts offen läßt und seine Meinungsäußerung dahin beschränkt, daß die erste Bearbeitung des Râmâyana (wie auch jene des Mahâbhârata) nicht später als im 5. Jahrhundert v. Chr. stattgefunden habe. Er stützt seine Ansicht auf folgende fünf Gründe:

1. Im Râmâyana geschieht noch keine Erwähnung der Wittwenverbrennung (Sati), im Mahâbhârata kommt solche nur vereinzelt vor, während Megasthenes (bei Dio Chrysostomus) sie um etwa 308 als einen allgemeinen Gebrauch (östlich bis Maghada herrschend) bezeichnet. 2. Des Buddhismus geschieht keine Erwähnung (nur in einem einzigen Vers, der als späteres Einschiebsel nachgewiesen ist). 3. In den zwei Epen ist die Sprache noch völlig rein, während zur Zeit des Königs Açoka (259—222) bereits die Volkssprachen (Prâkrits) überwogen. 4. Zur Zeit, wo die beiden Epen abgefaßt wurden, war die Halbinsel Dekhan noch nicht unter die Herrschaft der Ârya gelangt. 5. Die zwei Epen müssen schon zur Zeit des Megasthenes

[1] A. W. v. Schlegel, Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes III, 379.

[2] *Gorresio*, Râmâyana X, Prefaz. Vgl. *Griffith*, The Râmâyana V, 347 ff.

[3] *Talboys Wheeler*, History of India, Vol. II. London 1869.

[4] *Monier Williams*, Indian Wisdom (3[d] ed., London 1876), p. 315. 316.

bestanden haben, da dieser meldet, daß von den Indern die homerische Poesie in ihrer Sprache gesungen werde: die Leiden des Priamos, die Klagen der Hekuba und Andromache, die Tapferkeit des Achilleus und Hektor.

In Bezug auf diese erste Bearbeitung der Râma-Sage glaubt Monier Williams, daß darin das alt-arische Heldenthum der Kshatriyas noch unberührt von den Bußideen, dem Waldleben, den Lehren und Riten der Brâhmanen zur Darstellung gelangt sei. Er nennt deshalb diese erste Bearbeitung „vorbrâhmanisch" und nimmt neben derselben dann eine „brâhmanische" an, welche er dem 5. Jahrhundert v. Chr. zuweist. In dieser zweiten Bearbeitung, meint er, wäre dann die unabhängige Heldenrolle der Kshatriya zurückgedrängt und dem Brâhmanenthum untergeordnet worden. Einer dritten Bearbeitung erst in christlicher Zeit schreibt er dann die Uttara-Kânda und verschiedene Zusätze in andern Theilen zu. Während das Mahâbhârata durch die zwei spätern Bearbeitungen sich zum unabsehbaren Koloß entwickelte, blieb aber dem Râmâyana der ursprüngliche Umfang, die Einheit des Stoffes, der Verwicklung und der Gesamtanlage ziemlich gewahrt und damit auch im wesentlichen die Autorschaft Vâlmîkis.

Albrecht Weber[1] wurde durch eine (Colombo 1866) von d'Alwis veröffentlichte buddhistische Bearbeitung der Râma-Sage (in Form einer sogen. Jâtaka) veranlaßt, mit Zuziehung der Ansicht Talboys Wheelers die ganze Frage einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen, und hat derselben eine eigene akademische Abhandlung gewidmet. Seine Ergebnisse faßt er folgendermaßen zusammen: 1. Die ältesten einheimischen Zeugnisse für das Bestehen eines Râmâyana datiren erst etwa aus dem 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. 2. Bei dem jetzigen Umfang des Werkes (ca. 24 000 Çloka) und bei der großen Verschiedenheit der zahlreichen Recensionen desselben ist ein Urtheil über den ursprünglichen Textbestand zwar nicht mit irgendwelcher Sicherheit abzugeben. In dem gegenwärtigen Textbestand aber liegen unbedingte Spuren des bereits eingetretenen festen Bestehens griechischen Einflusses auf Indien vor. 3. Da die älteste Gestalt der im Râmâyana behandelten Geschichte, wie sie uns in der buddhistischen Legende vorliegt, von der Entführung der Sîtâ durch Râvana und der Belagerung von Lankâ noch nichts weiß, so ist es möglich, daß in der Hinzufügung dieser beiden Momente durch Vâlmîki der Einfluß des Bekanntwerdens des homerischen Sagenkreises in Indien zu erkennen ist, wie ja noch andere Stoffe desselben ihre Aufnahme in die buddhische Legende gefunden haben. 4. Es ist ungewiß, ob die vishnuitische Tendenz, welche das Râmâyana gegenwärtig und den literarischen Zeugnissen nach bereits seit langer Zeit durchzieht, demselben ursprünglich angehört hat; jedenfalls ist dieselbe getragen von dem Bestreben, volksthümliche Stoffe und Gestalten im Interesse der brâhmanischen Theologie dem Buddhismus gegenüber zu verwerthen. 5. Es ist die Möglichkeit nicht in Abrede zu stellen, daß Wheeler recht hat, wenn er den Kampf mit den Râkshasa in Ceylon auf antibuddhistische Tendenzen des Verfassers bezieht. 6. Es ist ungewiß, inwieweit die im Dasaratha-Jâtaka enthaltene älteste Form der Geschichte des Râma und der Sîtâ einen historischen Kern hat, oder ob etwa auch bei ihr schon die bei Vâlmîki jedenfalls damit in Verbindung gebrachte volksthümliche Verehrung eines den Ackerbau schützenden, durch zeitweises Exil (den Winter etwa?) in seiner Thätigkeit gehemmt gedachten Genius, Namens Râma, sowie der unter dem Namen Sîtâ vergöttlichten Ackerfurche mit zu Grunde liegt. 7. Die milde Sanftmuth, welche

[1] Ueber das Râmâyana von A. Weber. Aus d. Abh. d. kgl. Akademie der Wissensch. zu Berlin (Berlin 1870), S. 58. 59.

Râmas Charakterzug bei Vâlmîki ausmacht, ist in dieser Form eine Erbschaft aus der buddhistischen Legende. Möglich, daß sich im Laufe der Zeit auch christliche Elemente daran angeschlossen haben (Çabarî, Çambûka ꝛc.). 8. Vâlmîki scheint einer Schule des Yajurveda, dessen Sagen er mit seiner Darstellung verflochten hat (Angarâga, Janaka, Açvapati), angehört zu haben resp. etwa aus der Gegend von Ayodhyâ gebürtig gewesen zu sein.

A. Webers Ansichten fanden mehrfachen Widerspruch. So vorsichtig er sich auch über den „griechischen Einfluß" geäußert hatte, so wurde er doch in Indien dahin verstanden, als ob er Vâlmîki zu einem Nachahmer Homers hätte machen wollen, und der Gelehrte Kaçinath Trimbak Telang in Bombay, unterstützt von Professor Ramkrishna Gopal Bhandârkar ebendaselbst, erhob nicht nur entschiedene Einsprache dagegen [1], sondern bekämpfte auch Webers einzelne Beweisgründe in so streng wissenschaftlicher Weise, daß er wenigstens in einzelnen Punkten sich dessen Anerkennung gewann [2]. Doch vergingen inzwischen wieder 23 Jahre, bis ein anderer deutscher Gelehrter die ganze Frage abermals einläßlich erörterte.

Hermann Jacobi [3] stimmt in einem bedeutsamen Hauptpunkte mit A. Weber überein, daß er nämlich den eigentlichen Kern der Râma-Sage nicht in einem historischen Ereigniß sucht, sondern in einem allegorischen Naturmythus und diesen dann näher zu bestimmen unternimmt; dagegen verwirft er den buddhistischen wie den griechischen Einfluß und mißt dem Râmâyana sogar ein höheres Alter zu als dem Mahâbhârata, wenigstens was die künstlerische Fassung des Sagenstoffes betrifft.

Gegen den „griechischen Einfluß" spricht schon der Umstand, daß die Aehnlichkeit der beiden Dichtungen sich auf wenige Motive beschränkt (Spannen eines Bogens, Raub einer Frau, Brand einer Stadt), die allgemein menschlichen, nicht specifisch nationalen Charakters sind und sich bei verschiedenen Völkern wiederfinden, während in allen Einzelumständen die größte Verschiedenheit zu Tage tritt. Daß Râma Pfeile ins Meer schießt und eine Brücke baut, um sich den Zugang zur Feste Lankâ zu ertrotzen, ist an sich schon ein genügender Hinweis, daß der Dichter des Râmâyana nichts von den Schiffen der Achäer und von den Fahrten des Odysseus wußte. Die zwei Stellen, an welchen die Yavana (Griechen) erwähnt werden, sowie eine andere, worin die griechischen Zodiakalbilder vorkommen, sind als spätere Einschiebsel zu betrachten [4].

Was aber den „buddhistischen Einfluß" anbetrifft, so ist es durchaus unwahrscheinlich, daß das Râmâyana aus dem Dasaratha-Jâtaka als ursprünglichem Keime hervorgewachsen ist. Denn eine genaue Vergleichung der einzelnen Züge und Umstände zeigt, daß die Erzählung im Râmâyana viel einfacher, klarer, logischer und psychologischer, darum auch alterthümlicher, das Jâtaka dagegen eine tendenziöse und künstliche Verballhornung derselben ist. Der Erzähler des Jâtaka selbst beruft sich auf die „Weisen der Vorzeit" (Porânakapanditâ) als seine Quellen, und dafür, daß er nicht nur den Anfang, sondern auch die spätern Theile des Râmâyana gekannt, bürgt nicht nur die Schlußveränderung (Verheiratung Râmas statt Wiedervereinigung mit Sîtâ), sondern auch ein aus dem Râmâyana entlehnter Vers. Die einzige Stelle im Râmâyana, wo von Buddha die Rede ist, wurde schon von A. W. v. Schlegel

---

[1] Was the Râmâyana copied from Homer? Bombay 1873.

[2] The Indian Antiquary II (Bombay 1872), 209.

[3] Das Râmâyana S. 60—139. [4] Ebend. S. 94 ff.

als späteres Einschiebsel bezeichnet und ist vermuthlich ein solches. Wheelers Ansicht über die antibuddhistische Tendenz des Râmâyana leidet an großer Unwahrscheinlichkeit, da es doch Vâlmîki, dem in Nordindien lebenden Dichter, kaum in den Sinn kommen konnte, die fernen Buddhisten in Ceylon zu bekämpfen, und hätte er das auch wirklich gewollt, wie konnte er die Râkshasa, in denen er sie verkörperte, selbst brahmanische Opfer darbringen und sich durch Buße Unverwundbarkeit und Sieg ertrotzen lassen? [1]

Für das Vorhandensein des Râmâyana in vorbuddhistischer Zeit führt Jacobi sehr gewichtige geographische Daten an, die durch zwei astronomische noch Verstärkung erhalten. Die Stellung des Râmâyana zum Mahâbhârata aber faßt er in folgende Sätze zusammen [2]:

1. Das Râmâyana ist älter als der größte Theil des Mahâbhârata in der uns vorliegenden Gestalt. 2. Es war, wenn nicht das erste, so doch ein alle Vorläufer in dieser Richtung weit überragendes und in den Schatten stellendes einheitliches und kunstvolles Epos. 3. Die von Vâlmîki zur Vollendung gebrachte dichterische Technik in Darstellung, Sprache und Metrik wurde mustergiltig für die epische Dichtung der folgenden Zeit. 4. Die epischen Gesänge, welche die Sagen des Mahâbhârata zum Gegenstand hatten, wurden nach den Anforderungen des durch Vâlmîki aufgebrachten höhern Kunststils umgedichtet. 5. Dies geschah im Lande der Pancâla, welche die Panduinge verehrten und dem Stammlande des Râmâyana, den Kosala, benachbart waren.

Da die Entstehungszeit der Veden und ihrer einzelnen Bestandtheile noch heute nicht feststeht [3], die Geschichte des Buddhismus ebenfalls noch viel Räthselhaftes darbietet, so wäre es sicher voreilig, die Untersuchung über den Ursprung des Râmâyana jetzt schon für abgeschlossen zu halten [4]. Weitere Erforschung des schon vorhandenen Materials und die Erschließung neuen Materials kann ebensowohl die Frage noch mehr verwickeln als vielleicht auch aufhellen und annähernd entscheiden. Vorläufig aber bietet H. Jacobis Monographie das Gediegenste und Verläßlichste über diesen Gegenstand, den wir in dem uns gezogenen Rahmen nicht weiter verfolgen können.

---

[1] Ebend. S. 85 ff. [2] Ebend. S. 83. 84.

[3] Nach Max Müller (Essays I, 11) fällt die Hymnendichtung des Rigveda zwischen 1500—1200 vor Chr.; nach Whitney (Orient. and Ling. Studies p. 21 ff.) zwischen 2000 und 1500; nach Romesh Chunder Dutt (A History of Civilization in ancient India. Calcutta 1889—1890) zwischen 2000—1400 (letzte Redaction des Rigveda 1400—1200); nach Bal Gangadhar Tilak (A Summary of the principal Facts and Arguments in the Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas. Poona 1892) auf Grund astronomischer Momente zwischen 4000—2500 vor Chr.

[4] „Wir brauchen ein gut Theil mehr wissenschaftlicher Arbeit und ein gut Theil weniger wissenschaftlicher Theorien über das Mahâbhârata und das Râmâyana, ehe uns ein klares Licht über die Quellen, die Entstehung und die Schlußredaction dieser indischen epischen Cyklen aufgehen wird.“ Max Müller, Indien in seiner weltgesch. Bedeutung, übers. von Cappeller (Leipzig 1884), S. 308.

Außerhalb Indiens scheint das Râmâyana bis in sehr späte Zeit ganz unbekannt geblieben zu sein. Der Bericht des Megasthenes (um 300 vor Chr.) besagt nichts weiter, als daß es zu seiner Zeit in Indien epische Gedichte gab, die ihm nach Form und Inhalt den homerischen ähnlich zu sein schienen, während seine Bemerkungen über den Cult des Dionysos in den Bergen und des Herakles in den Ebenen auf eine bereits vorhandene Ausbildung und Scheidung des Çiva- und Vishnu-Cultus gedeutet werden können. Die chinesischen Pilger Fa-Hian und Hiuen-Thsang, welche, der erstere um 400 n. Chr., der andere 629—645, Indien durchwanderten, berichten uns wohl viel über die damalige Blüthe des Buddhismus und dessen Verhältniß zu dem noch immer mächtigen Brâhmanismus, aber nichts über indische Poesie. Erst im 11. Jahrhundert berichtet uns ein ausländischer Schriftsteller über das Vorhandensein eines Râmâyana. Es ist der mohammedanische Astronom Alberuni (Abû Raihân) aus Khiwa, der in staunenswerthem Umfang arabisch-persische, griechische und indische Bildung in sich vereinigte, auch mit den Lehren des Judenthums und Christenthums nicht ganz unbekannt war[1]. Als hoher Beamter des Fürsten von Khiwa fiel er 1017 in die Gewalt des Sultans Mahmûd von Ghazna und wurde als Gefangener nach Afghanistan gebracht, wo er ein höchst merkwürdiges Buch über das damalige Indien verfaßte. In demselben werden zahlreiche indische Schriften erwähnt und theilweise näher besprochen, die vier Veden treffend charakterisirt, die Purânas nach zwei verschiedenen Listen aufgeführt. Von den 18 Büchern des Mahâbhârata theilt er eine zwar kurze, aber sehr charakteristische Inhaltsangabe mit, welche deutlich erkennen läßt, daß das riesige Gedicht schon damals in seinem heutigen Umfang vorhanden war. Er kennt auch dessen Fortsetzung, das Harivamça, und äußert für die jedenfalls sehr späte Episode, die Bhagavad-Gîtâ, große Begeisterung. Obwohl er bei dieser Uebersicht der ältesten indischen Literatur des Râmâyana nicht gedenkt, erwähnt er es später ausdrücklich in der geographischen Beschreibung Indiens.

„Setubandha", so erzählt er[2], „bedeutet ‚Brücke über den Ocean'. Es ist der Damm des Râma, des Sohnes des Daçaratha, welchen er vom Festland aus nach dem Schlosse Lankâ baute. Gegenwärtig besteht er aus vereinzelten Bergen, zwischen denen der Ocean dahinfließt. Sechzehn Farsakh (Parasange) von Setubandha gegen Osten ist Kishkind, das Gebirge der Affen. Jeden Tag kommt der König der Affen mit seinen Scharen aus dem Dickicht und läßt sich mit ihnen auf besondern Sitzen

[1] Alberuni's India. An English Edition with Notes and Indices by Dr. *Edw. Sachau* I (London 1888), 125—134.

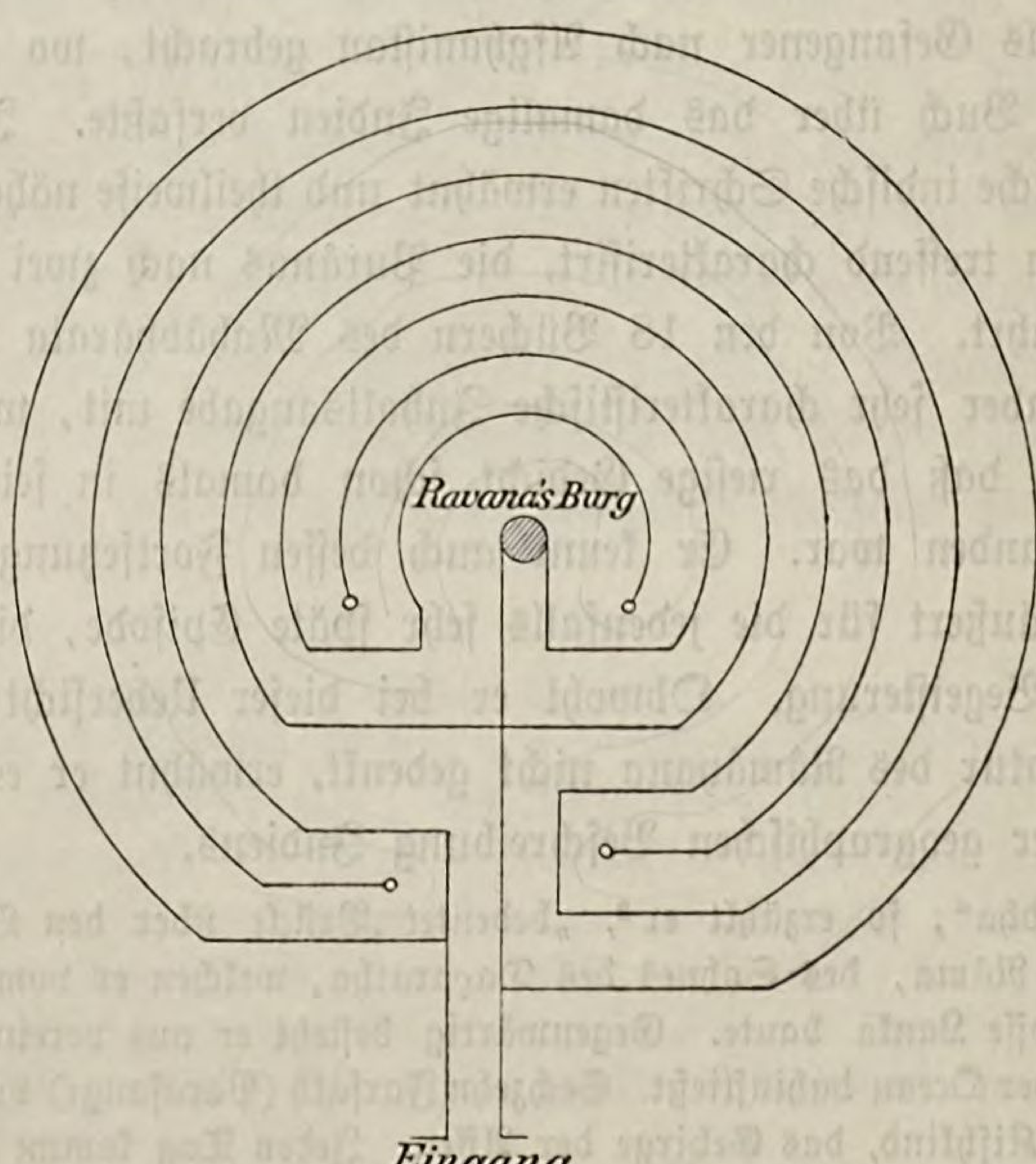
[2] Ibid. I, ch. 18, p. 209. 210.

nieder, die für sie zurechtgestellt werden. Die Bewohner dieser Gegend bereiten für sie gekochten Reis und bringen ihnen denselben auf Blättern. Wenn sie ihn gegessen haben, kehren sie in das Dickicht zurück; aber im Falle sie vernachlässigt werden, wäre das der Ruin des Landes, da sie nicht nur sehr zahlreich, sondern auch wild und kampflustig sind. Gemäß dem Volksglauben sind sie ein Menschenstamm, der in Affen verwandelt wurde um der Hilfe willen, die sie Râma leisteten, als dieser die Dämonen bekämpfte; man glaubt, er habe ihnen diese Dörfer als Legat vermacht. Wenn ein Mensch ihnen begegnet und ihnen das Gedicht von Râma hersagt und die Zauberformeln Râmas ausspricht, so werden sie ihm ruhig zuhorchen; sie werden sogar den, der sich verirrt hat, auf den rechten Weg weisen und ihm Speise und Trank geben. Jedenfalls steht die Sache so nach dem Volksglauben. Ist etwas Wahres daran, so muß die Wirkung durch die Melodie verursacht werden; etwas Aehnliches habe ich schon mit Bezug auf die Gazellenjagd erwähnt."

Noch einmal kommt Alberuni auf das Râmâyana zurück [1], wo er die astronomischen Vorstellungen der Inder entwickelt, anschließend an den arabischen Ausdruck „Himmelskuppel" als Ausgangspunkt der Meridiane:

„Doch die Hindus nennen diesen Punkt nie mit einem Ausdruck, der in unserer Sprache mit ‚Kuppel' übersetzt werden müßte; sie sagen nur, daß Lankâ zwischen den zwei Enden der unbewohnbaren Welt und ohne Breite ist. Hier verschanzte sich Râvana, der Dämon, als er das Weib Râmas, des Sohnes des Daçaratha, entführt hatte. . . .

Folgendes ist der Plan der labyrinthischen Festung:



Râma griff Râvana an, nachdem er den Ocean auf einem Damm von 100 Yojana Länge überschritten, den er von einem Berg aus errichtet hatte, an

[1] *Alberuni* l. c. I, ch. 30, p. 306 ff.

einem Platz, Setubandha genannt, d. h. Brücke über den Ocean, östlich von Ceylon. Er focht mit ihm und tödtete ihn, und sein Bruder tödtete den Bruder Râvanas, wie das in der Geschichte von Râma und Râmâyana beschrieben ist. Darauf brach er den Damm an zehn verschiedenen Stellen durch Pfeilschüsse.

Nach den Hindus ist Lankâ die Festung der Dämonen. Es ist 30 Yojana über der Erde, d. h. 80 Farsakh. Seine Länge von Ost nach West beträgt 100 Yojana; seine Breite von Nord nach Süd ist dieselbe wie die Höhe (d. h. 30).

Wegen Lankâ und der Insel Vadavâmukha betrachten die Hindus den Süden als von übler Vorbedeutung. Bei keinem Werk der Frömmigkeit wenden sie sich oder gehen sie südwärts. Der Süden erscheint nur in Verbindung mit bösen Handlungen. . . .

Kein Seefahrer, welcher den Ocean rund um den Platz durchfahren, an welchen man Lankâ verlegt, und nach dieser Richtung gereist ist, hat je eine Beschreibung davon gegeben, welche den Ueberlieferungen der Hindus entspricht oder ihnen gleicht. Thatsächlich gibt es keine Ueberlieferung, welche uns die Sache möglicher erscheinen läßt (als sie sich nach den Berichten der Hindus darstellt).

Aus diesen Nachrichten ergibt sich, daß das Râmâyana im Anfang des 11. Jahrhunderts (etwa um 1030) längst durch ganz Indien von Afghanistan bis nach Ceylon verbreitet war, daß es sich in Südindien der höchsten Volksthümlichkeit erfreute und Verse daraus als abergläubische Zauberformeln zur Verwendung kamen. Die ursprünglich poetisch-mythologischen Fabeleien des großen Affenkrieges hatten bereits zum abergläubischen Affencult geführt, und die Erinnerung an Râma's Thaten hatte sich an bestimmten Punkten (Setubandha, Kishkindhâ) festgesetzt, welche mit religiöser Verehrung betrachtet wurden. Die Volksüberlieferung verlegte Lankâ immer noch nach Ceylon, obwohl die Berichte der Seefahrer es ziemlich klar machten, daß Lankâ nicht eine wirkliche Stadt, sondern eine Zauberinsel der Phantasie war.

4. Poetischer Werth des Râmâyana.

Obwohl das Mahâbhârata in seiner Hauptverwicklung viele Analogien und Vergleichspunkte zur Ilias und zum Nibelungenliede darbietet, ist es mit Episoden und fremdartigen Bestandtheilen doch so überwuchert, daß es als Ganzes eine derartige Zusammenstellung kaum verträgt. „Eine solche Vergleichung", so meint Lassen [1], „kann dagegen das Râmâyana für sich in Anspruch nehmen, welches durch die Einheit seiner Anlage und deren Ausführung nach einem bestimmten Plane sich als ein mit bewußtem poetischem Zwecke verfaßtes Gedicht erweist und den Namen eines Kâvya verdient."

Von manchen Fehlern des Mahâbhârata ist allerdings auch das Râmâyana nicht frei. Was den Abendländer vor allem abstößt, ist die Maßlosigkeit der Phantasie, welche sich nicht mit dem Einfachen, Schönen, Harmonischen begnügt, sondern so oft zum Seltsamen, Grotesken, Ungeheuerlichen, ja geradezu Häßlichen und Verzerrten hinneigt. Soweit es sich dabei nur um überwuchernde Fülle und Phantastik handelt, mag das mit der Natur des Landes zusammenhängen, in welchem diese Dichtungen entstanden sind, wo die gewaltigsten Ströme und Gebirge der Erde, die Herrlichkeiten der Alpenwelt und der Reichthum tropischer Zonen, abenteuerliche Wildniß und reizende Landschaften in wundersamer Mischung zusammentreffen. Die häßlichen Göttergestalten aber mit drei, vier und zehn Köpfen, Löwenköpfen, Affenköpfen, Elefantenköpfen, Eberköpfen, mit vier, acht und mehr Armen und Beinen lassen sich auf derartige Anregung nicht zurückführen: hier spielt neben einer zügellosen Phantasie auch ein vom richtigen Pfad abirrender Verstand, der die schlichte, klare Auffassung der Natur verloren hat und mit spitzfindigem Grübeln allegorisirend und symbolisirend das Schöne und Wahre in seiner einfachsten Gestalt nicht mehr erfaßt. In jedem, der noch an der christlichen Offenbarung festhält, werden die indischen Götterfratzen in der Poesie wie in der Kunst nothwendig auch den Eindruck des Dämonischen hervorrufen. Es ist nicht bloß der Menschen-

[1] Indische Alterthumskunde II (1. Aufl.), 499.

geist, der sich hier in pantheistische Träumereien verirrt hat, finstere Mächte haben ihn noch weiter von dem Göttlichen abgezogen und die Religion zum Fratzenbilde verunstaltet. Im Râmâyana drängt sich übrigens das Groteske und Häßliche bei weitem nicht so oft vor, wie in der spätern indischen Kunst.

Ein harmloserer Fehler ist die oft unerträgliche Breite, mit welcher die indische Dichtung Reden und Thaten ihrer Helden auszuspinnen liebt. Zum Theile mag das den Rhapsoden zur Last fallen, durch welche die Epen sich mündlich fortpflanzten — viele Stellen lassen das deutlich erkennen —, zum Theile ist das aber im indischen Charakter selbst begründet. Mit Bezug auf einen französischen Kritiker, welcher Homer für geschwätzig erklärt hatte, sagt A. W. v. Schlegel:

„Das homerische Epos ist maßvoll und nüchtern zu nennen gegenüber der Fülle von Beiwörtern und Lobsprüchen, in deren Häufung die indischen Dichter sich ergehen. Es begreift sich leicht, wie Rhapsoden ohne jede eigene Erfindungsgabe ihr Spiel damit treiben mochten, diesen an sich schon überquellenden Redeschmuck noch mehr zu häufen, zumal in einer Sprache von solchem Reichthum, solcher Formenfülle und allseitigen Biegsamkeit, wie es das Sanskrit ist. Die Wiederholungen, welche jetzt dem Leser beschwerlich fallen, mochten übrigens vielleicht die Zuhörer nicht in gleichem Maße stören; ja diese mochten ganz darüber hinweggetäuscht werden, indem ihnen die übertriebenen und oft bombastischen, aber wohlklingenden und künstlich verschlungenen Worte mit allem Reize schöner und abwechselnder Modulation vorgetragen wurden.“ [1]

„Ungeachtet dieser und anderer Fehler“, sagt Monier Williams [2], „wie der allzu großen Breite gibt es im ganzen Umfang der Sanskritliteratur kein schöneres Gedicht als das Râmâyana. Die klassische Reinheit, Klarheit und Einfachheit seines Stiles, die feinern Züge echt poetischen Gefühls, an denen es überreich ist, die fesselnden Beschreibungen heroischer Thaten und großartiger Naturscenen, die tiefe Vertrautheit, welche es mit den innern Kämpfen und den feinsten Regungen des Menschenherzens an den Tag legt, berechtigen es zu einem Platz unter den schönsten poetischen Compositionen der Weltliteratur. Es gleicht einem weiten, herrlichen Garten, da und dort wild überwuchernd, aber reich an Früchten und Blumen, von immerfrischen Bächen bewässert und selbst im wirrsten Dickicht von wonnigen Pfaden durchschnitten. Der Charakter Râmas ist edel gezeichnet. Er ist in seiner Selbstlosigkeit nur zu beständig, um ganz menschlich zu sein. Wir müssen thatsächlich vor

[1] Râmâyana I, Praef. xx.

[2] Indian Epic Poetry (London, Williams & Norgate, 1863) p. 12.

Augen behalten, daß er halb Gott ist. Obwohl indes gelegentlich seine übermenschliche Natur blitzartig aufleuchtet, wirkt das nicht störend oder verwirrend. Wenigstens in den frühern Theilen der Dichtung erscheint er im allgemeinen nur als ein heroischer, edelgesinnter, frommer und tugendreicher Mann, dessen Tapferkeit, selbstlosen Edelmuth, kindlichen Gehorsam, zarte Gattentreue, Bruderliebe und Freiheit von jedweden rachsüchtigen Gesinnungen wir bewundern und hochschätzen können. Wo er der grimmen Tücke der zweiten Frau seines Vaters zum Opfer fällt, hegt er kein Gefühl der Kränkung. Da sein Vater sich dazu entschließt, ihn zu verbannen, entschlüpft kein Murren seinen Lippen. In edeln Worten legt er seinen Entschluß dar, sich lieber selbst zu opfern, als seinem Vater zu gestatten, das einmal gegebene Wort zu brechen. Was Sîtâ betrifft, so ist sie ein Musterbild aller häuslichen Tugenden."

Dieses Frauenbild ist, wenn nicht das schönste der altindischen Literatur, so doch sicher eines der schönsten, so zart und mädchenhaft anmuthig wie Çakuntalâ, so voll inniger, hingebender Zärtlichkeit wie Damayantî, so voll heldenmüthiger Selbstlosigkeit wie Sâvitrî. Als schüchterne Braut am Hofe von Mithilâ, als fromme Beterin am Vorabend der bereits festgesetzten Krönung ihres jugendlichen Gatten, als muthige Genossin seiner Verbannung, als unbesieglich treue Gattin, allen Lockungen und Drohungen unzugänglich, ausharrend in der schmerzlichsten Gefangenschaft, durch den Verdacht Râmas nicht beleidigt, sondern alsbald zur härtesten Probe bereit, nach kurzem Glück zum zweitenmal verstoßen und noch nicht wankend in ihrer treuen Anhänglichkeit, in einer abermaligen Kette von Prüfung und Entsagung zu einem bessern Lose herangereift, als es die Erde bieten kann, ist Sîtâ eine echt weibliche Idealgestalt, die man getrost mit den edelsten Frauengestalten der hellenischen Poesie vergleichen darf [1]. Sie wirkt um so mehr, als sich ihre einzelnen Züge ungesucht und natürlich im Verlauf der Handlung entwickeln, im Contrast mit andern Figuren immer lebhafter und schöner hervorheben und in reicher Abwechslung zu den anziehendsten Lichtpartien des Ganzen gestalten.

---

[1] „M. Gorresio remarque avec raison que l'enlèvement d'une femme sera aussi la cause de la guerre de Troie chantée par Homère; mais Sita ne ressemble point à Hélène: cette Hélène est une Andromaque. La fille de Léda est le type de la beauté physique et de la faiblesse morale; Sita est l'idéal de la tendresse conjugale et du dévouement." *J. J. Ampère,* Le Râmâyana. Revue des Deux Mondes III (1847), 775.

Der reinen Gattenliebe und Gattentreue, wie sie in Râma und Sîtâ geschildert sind, tritt schon am Hofe Daçarathas die Polygamie mit ihren verhängnißvollen, unvermeidlichen Folgen gegenüber. Gerade hieraus geht die erste Verwicklung hervor, welche zur Verbannung Râmas führt und damit seine weitern Prüfungen veranlaßt. Kausalyâ, Râmas Mutter, die erste Königin, ist eine ebenso treue Gattin als Mutter, fromm und würdig, ihrem Rang gewachsen; aber sie steht eben nicht allein, sie theilt ihre Stellung mit Sumitrâ und Kaikeyî, und obwohl bis dahin ein gewisser Friede bestanden und Kaikeyî selbst die Erhebung Râmas zuerst edelmüthig und mit Freude begrüßt, vermag diese doch der Versuchung zur Eifersucht und zum Ehrgeiz nicht zu widerstehen, und ihre elende Serailsintrigue zerstört das Glück des Königs und seiner Familie und schließlich ihr eigenes. Noch trauriger, entwürdigter erscheint das Los des Weibes aber an dem Hofe zu Lankâ, dessen Herrscher Râvana, ganz aus Stolz, Wollust und Grausamkeit zusammengesetzt, als richtiger Typus eines orientalischen Tyrannen gelten mag. Die Schilderung seines Harems ist übrigens so anständig gehalten, als es eben der Stoff ermöglicht, und wenn man von einigen obscönen Mythengeschichten im ersten und letzten Buche absieht, besitzt Vâlmîkis Râmâyana einen Grad sittlicher Reinheit, wie man ihn auf dem Boden heidnischer Anschauungen selten trifft und der sehr vortheilhaft gegen die spätere indische Poesie absticht.

In dem alten König Daçaratha spiegelt sich die Vaterliebe, in dem wackern Lakhsmana die treueste Bruderliebe in ergreifendster Weise. Das Festhalten am einmal gegebenen Wort, auch wo es die größten Opfer gilt, verleiht Daçaratha einen gewissen Adel; allein daß er sich mit jenem blinden Versprechen einem Weibe gegenüber gebunden, zeichnet eben wieder den Sklaven der Polygamie, der sein eigener Herr nicht mehr ist. Trotz aller Fürstenpracht, welche ihn und König Janaka von Mithilâ umgibt, stehen die alten Rishi und die Brâhmanen, besonders Vasishtha und Viçvâmitra (allerdings in Stellen, welche als spätere Zusätze betrachtet werden), bedeutsamer und imposanter da, specifisch indische Gestalten, priesterliche Helden, in welchen alle höhern Ueberlieferungen und Bestrebungen des Volkes sich verkörpern.

Es ist auffallend, daß fast in allen Werken, welche über das alte Indien handeln, die Brâhmanen am schlechtesten wegkommen, als ob durch sie die Thatkraft des Volkes im Keime gelähmt, aller Entwicklungstrieb geknickt, alle Geistesentfaltung und selbst die Literatur unrettbar verdorben worden wäre. Und doch in ihren Händen ruhten die Veden; vorwiegend

aus ihrem Kreise ist die indische Theosophie und Philosophie, Cultur und Ritus, Recht, Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Poesie und wissenschaftliche Forschung hervorgegangen. So übertrieben und oft wahnwitzig ihr Bußleben geschildert werden mag — den Grundzug ihres Charakters bildet ein höheres ethisches Streben, eine vielseitige geistige Bildung und ein religiöser Ernst, der eigentlich Achtung erwecken sollte. Was wäre aus Indien geworden, wenn anstatt jener Asceten und Gelehrten prachtliebende und vergnügungssüchtige Sultane, ungefähr im Stile Daçarathas oder Râvanas mit ihren zahllosen Kebsweibern, die ausschließliche Führung des geistigen und politischen Lebens an sich gerissen hätten? Es hätte wohl nicht besser gestanden, wahrscheinlich noch viel schlechter.

Seine Schattenseiten hatte der Brâhmanismus sicher auch. Sie wurzeln aber zum Theil schon in den religiösen Anschauungen, wie sie sich offenbar nicht bloß durch die Thätigkeit der Brâhmanen, sondern aus dem Volksgeist überhaupt entwickelten. Aus dem Râmâyana selbst ersehen wir, daß die unlautersten Mythen, ursprünglich vielleicht naiv gemeint, später jedenfalls anstößig und verfänglich, von Geschlecht zu Geschlecht weiter überliefert wurden, daß man sich das Leben der größten Büßer nicht frei von gelegentlichen galanten Abenteuern dachte, daß bei aller erhabenen Theosophie die Vorstellungen von Himmel und Götterwelt einen stark wollüstigen Beigeschmack besaßen. Bei den Griechen hat sich das etwas ästhetischer entwickelt, bei den Indern etwas grotesker; aber im einen wie im andern Falle hat sich die Menschheit das Zeugniß ausgestellt, daß sie aus eigener Kraft, ohne höhern Beistand, das in ihr wurzelnde Böse nicht zu besiegen vermag.

Ein kaum zu beseitigender Stein des Anstoßes liegt für den Abendländer in den Affen und in den Râkshasa. Wer darüber hinwegkommen will, dem bleibt nichts übrig als es zu machen wie Gorresio, der nicht von Affen redet, sondern nur von „Vanara", was allerdings „Affe" bedeutet, aber für ein fremdes Ohr so gut wie der Name einer unbekannten Völkerschaft klingt[1]. In der That sind die Affen und die Râkshasa im allgemeinen wie zwei menschliche Völkerschaften geschildert: die eine auf einer niedrigern Culturstufe stehend, aber gutmüthig, klug, muthig, durch Zahl und Masse zu großen Unternehmungen geeignet; die andere den arischen Indern an materieller Cultur ungefähr gleichstehend, durch Schlauheit und Zauberkraft überlegen, aber durch und durch böse, räuberisch, grausam,

[1] Griffith (Râmâyana IV, 7. 415) ist seinem Beispiel gefolgt.

ein titanisches Banditengeschlecht von ursprünglich göttlich-königlicher Abstammung. Nimmt man dazu noch einige märchenhafte Ausstattung mit in den Kauf, wie man sich ja auch bei Shakespeare einen Caliban, einen Ariel, einen Puck, Feen und Hexen gefallen läßt, so wird man sich auch mit der märchenartigen Welt des indischen Epos einigermaßen versöhnen. Der ehrgeizige Thronräuber Vâlin, der in der Noth verzagte, im Glück übermüthige und pflichtvergessene König Sugrîva, der als Kundschafter, Unterhändler, Brückenbauer, Kriegsführer unermüdliche, findige, schlaue, gewandte Hanûmat, sind durchaus interessante und poetisch ebenso gut durchgeführte Gestalten als jene des Sommernachtstraumes. Das Affenheer selbst leistet vor Lankâ alle Dienste einer richtigen Heldenarmee, und seine brutalen Ausschweifungen im Madhuwalde entsprechen ganz dem übermüthigen Siegesrausch eines tollen Bauernheeres. Eigentlich abstoßend wird die gesamte Erfindung erst dadurch, daß ihr seitens des Volkes unzweifelhaft ein wirklicher Affencultus zu Grunde lag, der sich später noch weiter entwickelte.

Als Dämonen sind die Râkshasa natürlich eine Caricatur des Menschlichen und theilweise des Göttlichen. Daher begegnen uns hier männliche und weibliche Unholde aller Art, die greuliche Menschenfresserin Tâdakâ, die häßliche Megäre Çûrpanakhâ, der kopflose Kabhanda, der unersättliche Fresser Kumbhakarna und wie die Ungeheuer alle heißen. Die Schilderung ist im ganzen mitunter phantastischer, aber nicht abstoßender als einzelne Teufelsfratzen und Schilderungen Dantes. Der Dämonenfürst Râvana selbst ist fast durchweg als ein gewaltthätiger menschlicher Tyrann gezeichnet, Lankâ wie eine von Menschenhänden gebaute Stadt und Festung: erst wo menschliche Kräfte nicht mehr ausreichen, wird das Wunderbare zu Hilfe gerufen, allerdings häufig genug und dann mit einer Phantastik, die über alles Glaubliche hinauswuchert.

Weder Ayodhyâ noch Mithilâ noch Lankâ sind mit concreter, individueller Anschaulichkeit genau nach der Natur gezeichnet. Die Beschreibung erwächst nur aus allgemeinen Zügen, welche den Eindruck der Größe, der Pracht, der Schönheit, königlicher Herrlichkeit hervorrufen sollen[1]. Kein Maler könnte danach ein Bild entwerfen, aber der Inder begehrte das auch nicht. Wenn die Stadt nur groß, fest und prächtig geschmückt ist,

---

[1] „Toutes les forêts se ressemblent; il y a pour toutes un lieu commun descriptif qui se reproduit avec peu de variations. La peinture de la ville d'Ayodia est très frappante, et, comme je l'ai fait remarquer, donne l'idée d'une civilisation assez avancée; mais rien n'y est particularisé, rien n'y fait connaître la situation et l'aspect d'Ayodia." *J. J. Ampère* l. c. III, 779.

mit Palästen, Tempeln, reichgezierten Häusern, Teichen und Baumgruppen versehen, von mächtigen Wällen und Gräben beschirmt, dann ist es genug. Damit ist ein glänzender Schauplatz gegeben, auf dem sich prunkhafte Ceremonien oder gewaltige Kämpfe abspielen können. Aehnlich ist es mit der Schilderung der Kleider, des Schmuckes, der Waffen. Alles glitzert und blitzt, funkelt wie Sonne und Mond; aber deutliche Linien, bestimmte Farben erhält das geblendete Auge nicht. Etwas anschaulicher ist die Beschreibung der Sitten und Gebräuche, der täglichen Opfer und Gebete, der größern Opferfeierlichkeiten, besonders des Pferdeopfers, der Verlobung und Hochzeit, der Vorbereitungen zur Königsweihe und der Königsweihe selbst, der Leichenverbrennung, der Todtenklage und des Sühnebades zu Ehren der Todten. Auch da wiegt indes das religiöse und rituelle, nicht das malerische Element vor. Reich und hochpoetisch entfaltet sich dagegen das letztere in der Schilderung des Waldlebens und der Natur selbst[1]. In dieser Naturschilderung, die sich ungezwungen dem epischen Verlauf der Handlung eingliedert und von tiefreligiösem Lyrismus durchweht ist, liegt eine eigenartige Schönheit, die sich weder bei den Griechen noch bei den Römern wiederfindet. Hier treffen wir ein stammverwandtes Element, das mächtig in der Lyrik der spätern germanischen Stämme widerklingt: eine aus religiösem Grunde hervorgewachsene poetische Liebe und Andacht zur Natur, die als sympathische Theilnehmerin an den Freuden und Leiden der Menschen gedacht ist. Vögel und Vierfüßer, Blumen und Kräuter, Bäume und Felsen, Luft, Himmel und Gestirne gerathen in Aufruhr, wenn etwas Böses naht: alle Wesen jubeln auf, wenn die den Göttern lieben Menschenkinder einen mächtigen Sieg erfochten; in stiller Natureinsamkeit theilen sich die Götter am liebsten den von ihnen Bevorzugten mit; die Lotosblume schmückt die Liebenden, der Kokila singt ihnen das Brautlied; heiliges Gras und schlichte Waldblumen zieren den Altar, und das stille Opfer im Walde entscheidet über das Schicksal der Throne und Reiche.

In anziehendster Weise wechseln die friedlichen, naturbeschaulichen Scenen mit den lebhaftern, erregungsvollen Schilderungen des großen Kampfes, auf dem die Hauptverwicklung des Epos beruht und der sich im VI. Buch, dem Yuddha-Kânda, zum breiten Schlachtengemälde entwickelt. Wenn in diesen kriegerischen Partien, noch mehr als in den andern, Wiederholungen,

---

[1] H. Jacobi vermuthet, daß die meisten dieser Schilderungen nicht dem ursprünglichen Gedicht angehören. Doch hält auch er Vâlmîki für den Pfadfinder, welcher in Bezug auf die Anwendung des poetischen Schmuckes (Alankâra) der spätern Kunstpoesie die ersten Anregungen und Muster gegeben. Râmâyana S. 123. 124.

lästige Ausführlichkeit, Uebertreibungen, Widersprüche die Darstellung verunstalten, so mag das hauptsächlich dem Einfluß der Rhapsoden zuzuschreiben sein, welche, je nach dem Beifall, den sie fanden, manche Stellen oder Motive wieder und wieder brachten, andere weiter ausnützten und breiter schlugen, selbsterfundene Episoden einflochten oder bereits Gegebenes mit leichter Variation auf andere Personen übertrugen. Auf sehr triftigen Gründen ruht die Vermuthung H. Jacobis, daß die Zerstörung des Açokahaines durch Hanûmat, seine Gefangennahme und Verurtheilung sowie der Brand von Lankâ nicht zum ursprünglichen Gedicht gehört habe, sondern von irgend einem fahrenden Sänger ein auf die Lachlust des Publikums berechnetes Einschiebsel sei. Der ganze Passus fügt sich nicht glatt in den Text, führt Widersprüche herbei und stimmt nicht zum weitern Gange der Erzählung[1]. Nach einer ebenso wahrscheinlichen Conjectur Jacobis war das VI. Buch ursprünglich viel kürzer und umfaßte der ganze Kampf bis zum Tode Indrajits nur drei Tage. Am ersten gelingt es Indrajit, nach allgemeiner Schlacht, Râma und Lakshmana durch Pfeilzauber kampfunfähig zu machen; am zweiten werden die Râkshasa zurückgeschlagen, wird Kumbhakarna geweckt und nach Wundern von Tapferkeit endlich getödtet; am dritten greift wieder hauptsächlich Indrajit in den Kampf ein, erliegt aber schließlich Râmas Waffen[2]. Volle Gewißheit bieten jedoch diese Conjecturen nicht. Die indischen Commentatoren hegen kein Bedenken, den Kampf um Lankâ statt drei Tage einen halben Monat dauern zu lassen, und da der indische Geschmack in Bezug auf Breite, Wiederholung und selbst Widerspruch mehr verträgt als der eines an klassischer Literatur geschulten Abendländers, so bleibt es denkbar, daß schon Vâlmîki das Schlachtgemälde auf breiterer Grundlage entwickelte.

An Frische, Kraft und Anschaulichkeit stehen die Schlachtenbilder des Râmâyana wohl nicht nur hinter denjenigen der Ilias, des Schah-Nameh und des Nibelungenliedes zurück, sondern theilweise auch hinter denjenigen des Mahâbhârata. Sie scheinen nicht aus persönlicher Anschauung oder lebendiger Erinnerung wirklicher Kämpfe geschöpft, sondern poetische Phantasiestücke zu sein, in denen zwar Tapferkeit, Waffengewandtheit, Muth, Kraft und List eine große Rolle spielen, aber der schließliche Entscheid stets auf wunderbaren Kräften und in wunderbaren Waffen ruht. Andere Dichtungen bilden indes immer einen fremdartigen und nicht absolut berechtigten Maßstab. Sobald man sich in die Dichtung selbst hineinlebt,

---

[1] Jacobi a. a. O. S. 31—37. [2] Ebend. S. 42 ff.

wird man finden, daß auch diese Kampfesschilderungen sich harmonisch und echt künstlerisch in dieselbe eingliedern oder besser gesagt aus derselben herauswachsen. Es braucht nicht alles auf der Welt nach altklassischem Muster abgerundet oder modern realistisch entworfen zu sein. Auch das Wunderbare, Märchenhafte und Romantische hat seine poetische Berechtigung. Was den Kämpfen des Râmâyana an festen, klaren Umrissen, urwüchsiger Kraft, kriegerischem Geiste gebricht, das ersetzen sie einigermaßen durch die Mannigfaltigkeit der Situationen, die Eigenartigkeit der Erfindung und den Reiz des Wunderbaren, das mit dem Stoffe selbst gegeben ist.

Wie die Dichtung vorliegt, d. h. mit all den Episoden, welche vielleicht später hinzugekommen sein mögen, schließt sie so viele alte Sagen und Mythen in sich, daß sie ein überaus reichhaltiges Spiegelbild des gesamten indischen Denkens und Lebens bietet. Wir treffen da kosmogonische Mythen, die augenscheinlich mit uralter Personification und Verehrung der Gestirne und der Naturkräfte zusammenhängen; Göttersagen, die sich später noch phantastischer aus jenen Ansätzen entwickelten; Erinnerungen an die vedische Zeit, deren berühmteste Sänger als handelnde Personen in das Epos hineingezogen sind; Königsreihen, die bis auf unmittelbare Göttersöhne zurückreichen; dann wieder Sagen, welche die Brâhmanen und ihre Kämpfe mit den Kshatriyas verherrlichen; endlich Sagen, welche den Königshöfen von Ayodhyâ und Mithilâ angehören. All das ist nicht eigentlich in die Haupthandlung verwoben, sondern nur als Reden Râmas oder als Berichte an ihn derselben angehängt. Das Kunstwerk leidet darunter; aber andererseits erhält die Dichtung dadurch etwas von dem Charakter eines Volksepos.

Ganz im allerstrengsten Sinne kann man überhaupt das Râmâyana nicht als Kunstepos einem Volksepos gegenüberstellen. Sein Held, Râma, ist nicht einer fremden Sage entlehnt wie etwa Wolframs Parzival, oder von Vâlmîki erdichtet: er ist Volksheld, vermuthlich aus bestimmter Localsage, jedenfalls aus dem ureigensten Geiste des Indervolkes hervorgewachsen, so echt indisch wie die Helden des Mahâbhârata. Gleichzeitig ist das Râmâyana aber auch wirkliche Kunstdichtung, indem ein hochbegabter Dichter die volksthümliche Sage nach einheitlichem Plane, in demselben Geist und Ton künstlerisch gestaltet hat. In Bezug auf die epische Sprache wie auf das Metrum, die Anwendung des poetischen Schmuckes ward es zum Muster und Vorbild der weitern epischen Kunstdichtung, während der in ihm gegebene Stoff in der Volksdichtung wie in der Kunstdichtung zahllose neue Schößlinge trieb.

5. Das Râmâyana im Mahâbhârata (Râmopâkhyâna) und in den Purânas.

An der Spitze der Literatur, welche mit dem Râmâyana zusammenhängt, finden wir das Mahâbhârata. Soweit die Forschung das vielverschlungene Dickicht seines Inhaltes bereits gelichtet hat, scheint es, daß es ursprünglich wie das Râmâyana aus alten Heldensagen Nordindiens hervorging. Seinen Grundstock bildet der Kampf zweier Königshäuser und Volksstämme: der Kuru und Pându. Als eigentliche Helden wurden darin augenscheinlich erst die Kuru gefeiert. Höhere persönliche Tapferkeit, Edelmuth, Rittersinn ist auf ihrer Seite. Im Laufe der Zeit wurde indes die Sage umgestaltet mit der deutlichen Absicht, die Pându-Söhne zu verherrlichen. Krishna, ihr Bundesgenosse, ursprünglich ein Volksheld von ziemlich bukolischer Färbung, trat dabei mächtig in den Vordergrund und ward schließlich zu einer Herabkunft Vishnus selbst gestaltet. Die Heldenlieder, an Festen feierlich vorgetragen, wurden dann mit den Mythen dieser Feste und Opferceremonien verknüpft, und da diese wieder mit der ganzen übrigen Mythologie, mit der Abfolge der Götter, der Könige und der verschiedenen Stämme und Kasten zusammenhingen, so lag es nahe, auch diese in die Dichtung hineinzuweben. Eine Menge kleiner Sagen, Geschichten, Fabeln, Sprüche, je für sich eigentlich eine besondere Dichtung bildend, traten so in den Rahmen des ältern Epos hinein und wurden lose, oft nur als gelegentlicher Gesprächsstoff der Handelnden damit verbunden. Unter dem Einfluß der Brâhmanen aber, in deren Kreis die Dichtung sich weiterbildete, erhielten nicht nur die Patriarchen ihrer Kaste eine überall in den Gang der Handlung eingreifende Rolle: das ganze alte Heldenthum wurde ihren Ideen und Einrichtungen untergeordnet, und das Epos bekam eine ausgesprochen didaktische Färbung. Auf Schritt und Tritt wurden die religiösen Vorschriften und Gebräuche geschildert, das Opferritual in glänzenden Beschreibungen bis ins einzelnste entfaltet, Rechtsverhältnisse und Rechtsfälle bei Gelegenheit sorgfältig erörtert, ein vollständiger Rechts- und Sittencodex in die Dichtung hineingearbeitet. Schließlich ward auch das

großartigste philosophische Gedicht Indiens, die Bhagavad-Gîtâ, mitten in die Kämpfe der sagenhaften Vorzeit hineingesetzt, wo es sich etwa ausnimmt, wie sich die pantheistischen Monologe Fausts im Nibelungenliede ausnehmen würden.

Nicht nur viele Dichter, sondern viele Geschlechter haben in weit auseinanderliegenden Zeiträumen an dem Mahâbhârata herumgeformt, ältere Stücke umgemodelt, neue hinzugefügt, Form und Inhalt dann wieder einheitlich zu gestalten gesucht. Aber das Werk war zu groß und weitschweifig, als daß ein einzelner Geist es vollständig hätte umschmelzen können. Bei allen Umbauten und Anbauten sind Reste des Frühern und selbst des Aeltesten und Ursprünglichen stehen geblieben, selten ganz deutlich erkennbar, seltsam mit dem Neuern verquickt und verschmolzen, widerspruchsvoll verschoben oder theilweise verdeckt — nur von einer Einheit zusammengehalten: dem phantastisch weiter träumenden und doch hinwieder an die alte Ueberlieferung festgebannten Volksgeist. So ist das Mahâbhârata zu einem Werke geworden, das ganz einzig dasteht: zugleich das Nibelungenlied und die Divina Commedia der Inder, ein Vorrathshaus, in welchem Mythologie und Philosophie, Rechtslehre und Moral, Heldensage und Liebesroman, die höchste Theosophie und die einfachste Thierfabel, Zaubermärchen und lehrhafte Sprüche in buntestem Wechsel versammelt sind [1].

In einer solchen Encyklopädie durfte ein so wichtiger Sagenstoff wie der des Râmâyana nicht fehlen. In der That wird denn auch Râma im Mahâbhârata des öftern erwähnt [2], während die Helden des Mahâbhârata im Râmâyana keine Erwähnung finden; eine Stelle des Râmâyana wird ausdrücklich citirt [3]; endlich ist ein gedrängter Abriß der ganzen Dichtung in das Mahâbhârata eingeflochten. Er steht im dritten Buche (Vanaparvan), worin das zwölfjährige Waldleben der fünf Pându-Söhne geschildert wird. Es ist voll von Berührungspunkten mit dem Waldleben des Raghu-Sohnes und legt den Gedanken nahe, daß ein späterer Dichter an der Hand der Râma-Sage dieses ganze Waldleben in die ältere Kuru-Pându-Sage hineingetragen hat. Wie Sîtâ durch Râvana, so wird hier Draupadî, die ge-

[1] In fact, while the Râmâyana generally represents one-sided and exclusive Brâhmanism, the Mahâbhârata reflects the multilateral character of Hinduism. *Monier Williams,* Indian Epic Poetry p. 41.

[2] Vanap. 11 177. 11 197—11 219; Dronap. 2224—2246; Çantip. 944—955; Harivança (Forts. d. MBh.) 2324—2359. 8672—8674. 16 232. Vgl. Weber, Ueber das Râmây., S. 38—42. Lassen, Ind. Alterth. II (1. Aufl.), 715—718.

[3] Dronap. 6019—6020, aus dem Râmây. VI, 81, 28. Vgl. Jacobi a. a. O. S. 70. 71.

meinsame Gattin der Pându-Söhne, durch den Sindhu-Fürsten Jayadratha entführt. Sehr bald wird sie zwar durch die tapfern Recken zurückerobert; aber auch nach ihrer Befreiung nimmt sich der gerechte Yudhishthira den Raub noch sehr zu Herzen und ergeht sich vor dem Rishi Mârkandeya in tieftraurigen Klagen über sein Los. Um ihn zu trösten, erzählt ihm Mârkandeya nun kurz das ganze Râmâyana.

Die Erzählung — Râmopâkhyâna genannt — umfaßt 730 Verse (Vanaparva, V. 15 872—16 602), so daß also durchschnittlich auf ein Sarga (Gesang) des Râmâyana ungefähr ein Vers kommt. Doch ist die Vertheilung des Stoffes keine so gleichmäßige. Nach kurzer Erwähnung Daçarathas, seiner drei Frauen und vier Söhne wird hier gleich die Genealogie des Dämons Râvana und seiner Geschwister (V. 15 881—15 928) ausführlicher gegeben, mit mancherlei Einzelheiten, welche im Râmâyana erst in der Uttara-Kânda zur Sprache gelangen. Dabei kommen verschiedene Abweichungen vor. So wird z. B. die Langschläferei des Kumbhakarna hier auf physische Ursachen (die Eigenschaft der Dunkelheit, tamas), im Uttara-Kânda dagegen auf einen Fluch Brahmâs zurückgeführt. Die Herabkunft Vishnus ist nur ganz kurz berührt, etwas ausführlicher die Schaffung des Affenheeres und ebenso die Verfügung Brahmâs, daß eine Gandharvî (Dundubhî mit Namen) als bucklige Zofe Mantharâ geboren werden soll, um die Verbannung Râmas herbeizuführen (V. 15 954 ff. V. 15 960 ff.). Ueberhaupt sind die ersten zwei Bücher des Râmâyana in einen ziemlich trockenen und frostigen Abriß zusammengedrängt. Der Sinn wird manchmal erst völlig verständlich, wenn man das Râmâyana selbst zu Hilfe nimmt. Auch der Affenkrieg zwischen Vâlin und Sugrîva sowie Râmas Suche nach der entführten Sîtâ ist sehr kärglich behandelt. Dagegen ist die Entführung Sîtâs, der Besuch Hanûmats und dessen Abenteuer in Lankâ, endlich der ganze Kampf um Lankâ, offenbar die eigentlichen Lieblingsstellen der Inder, ziemlich einläßlich und stellenweise recht poetisch erzählt. Die Schilderung des Kampfes um Lankâ wird durch die Kürzung entschieden klarer und faßlicher. Die Befestigung der fabelhaften Dämonenstadt ist folgendermaßen beschrieben:

„Nachdem er sein Heer in den Wäldern vertheilt, die Ueberfluß an Nahrung und Wasser, Früchten und Wurzeln boten, begann Kakutsthas Sprößling (d. h. Râma) sorgfältig über dasselbe zu wachen. Râvana seinerseits pflanzte in seiner Stadt viele Kriegsmaschinen auf, nach den Regeln der Kriegskunst gebaut. Und seine Stadt, von Natur uneinnehmbar wegen ihrer starken Wälle und Thore, hatte ihre sieben Gräben, die waren tief und bis an den Rand mit Wasser gefüllt, reich an Fischen und Haifischen und Alligatoren, noch uneinnehmbarer gemacht mittels spitziger

Pallisaden von Khadiva-Holz. Und die Wälle, aus Steinen aufgehäuft, waren uneinnehmbar gemacht durch Wurfmaschinen. Und die Krieger, welche die Wälle bewachten, waren bewaffnet mit thönernen Gefäßen, gefüllt mit giftigen Schlangen und mit Harzpulver verschiedener Art. Und sie waren auch bewaffnet mit Keulen und Feuerbränden und Pfeilen und Lanzen und Schwertern und Streitäxten. Und sie hatten auch Çataghnîs (Maschinen, die zu Hunderten tödteten, also eine Art Kanonen oder Mitrailleusen) und gewaltige Keulen in Wachs getränkt. Und an allen Thoren der Stadt waren bewegliche und feste Posten aufgepflanzt, bemannt mit zahlreichen Fußgängern und beschirmt von zahllosen Elefanten und Pferden."

Es folgt nun die letzte Aufforderung an Râvana, Sîtâ herauszugeben, und da derselben nicht entsprochen wird, die Kriegserklärung durch Angada, den Sohn des Affenfürsten Vâlin.

„Der Sprößling Raghus befahl dann, die Wälle Lankâs niederzureißen durch einen vereinten Sturmangriff aller dieser mit Windesschnelle begabten Affen. Dann erbrach Lakshmana, der mit Vibhîshana und mit dem Bärenkönig an der Spitze marschirte, das Südthor der Stadt, das fast uneinnehmbar war. Râma griff alsdann Lankâ an mit zehnmalhunderttausend Millionen Affen, alle im Kampfe sehr gewandt und mit röthlicher Farbe begabt wie die jungen Kamele. Und manche zehn Millionen dieser grauen Bären, mit langen Armen und Beinen und ungeheuern Tatzen und allgemein aufrecht gehend auf ihren breiten Hüften, wurden ebenso gedrängt, den Sturm zu unterstützen. Und die Affen sprangen auf und sprangen nieder und sprangen in die Kreuz und in die Quer, und die helle Sonnenscheibe wurde infolgedessen überschattet und die Sonne selbst unsichtbar vor dem Staub, den sie aufwirbelten. Und die Bürger von Lankâ sahen, wie ihre ganze Stadt eine gelbbraune Farbe annahm, bedeckt von Affen, gelb wie Reishülsen und graulich wie Çirîsha-Blumen und roth wie die aufgehende Sonne und weiß wie Flachs oder Hanf. Und die Râkshasa staunten mit ihren Weibern und Alten bei diesem Anblick. Und die Affenkrieger begannen die von kostbaren Steinen gebauten Pfeiler und die Söller und Giebel der Paläste herabzureißen. Und sie brachen die Hebel der Wurf- und Kriegsmaschinen in Stücke und warfen diese nach allen Seiten herum. Und sie rissen die Kriegsgeschütze (Çataghnîs) fort mit den Wurfscheiben, Kolben und Steinen und warfen sie in die Stadt mit großer Kraft und lautem Getöse. Und so von den Affen angegriffen, flohen die Râkshasa, die zur Bewachung an dem Wall aufgestellt waren, zu Hunderten und Tausenden in eiliger Flucht davon.

„Dann kamen Hunderte und Tausende von Râkshasa, von schrecklichem Aussehen und fähig, jede beliebige Form anzunehmen, heraus auf das Gebot des Königs. Und einen wahren Schauer von Pfeilen ergießend und die Bewohner des Waldes vertreibend, entfalteten diese Krieger große Tapferkeit und besetzten die Wälle. Und bald nöthigten diese Nachtwandler, aussehend wie ungeheure Fleischmassen und von schrecklichem Angesicht, die Affen, von den Wällen zu weichen. Und verstümmelt von den feindlichen Lanzen, fielen zahlreiche Affenführer von den Wällen nieder und zerschmetterten im Falle Säulen und Thore; auch zahlreiche Râkshasa fielen, um nicht wieder aufzustehen. Und die Affen und die tapfern Râkshasa, welche anfingen die Feinde aufzufressen, rangen und packten einander am Haar und verstümmelten und zerrissen einander mit ihren Nägeln und Zähnen. Und die Affen und die Râkshasa brüllten und schrieen fürchterlich, und während viele von beiden Seiten erschlagen wurden und fielen, um nicht wieder aufzustehen, gab keine Partei den Kampf auf. Und Râma fuhr die ganze Zeit fort, einen dichten Schauer

von Pfeilen auszuschütten, gleich den Wolken selbst. Und die Pfeile, die er schoß, umhüllten ganz Lankâ und tödteten eine große Zahl von Râkshasa. Und auch der Sohn Sumitrâs, dieser mächtige Bogenschütz, unermüdlich im Kampfe, rief einzelne Râkshasa an den Wällen mit Namen auf und tödtete sie mit seinen Schäften. Und das Affenheer zog sich, mit Erfolg gekrönt, auf Râmas Befehl zurück, nachdem es die Befestigungen Lankâs niedergerissen und es dem Belagerungsheer möglich gemacht, auf alle Gegenstände in der Stadt zu zielen."

Der weitere Kampf entwickelt sich in vier deutlich geschiedenen Episoden. In der ersten wird, nach mehreren Einzelkämpfen, ein allgemeiner Ausfall der Râkshasa von den Affen siegreich zurückgeschlagen, wobei zwei der tapfersten Dämonenführer, Prahasta und Dhûmrâksha, fallen. In der zweiten wird Kumbhakarna vom Schlummer aufgerüttelt, verrichtet Wunder der Tapferkeit, wird aber von Lakshmana mit einem Pfeil getödtet. In der dritten spielt Indrajit die Hauptrolle: es gelingt ihm, Râma und Lakshmana niederzustrecken und mit einem Netz von Pfeilen zu umspinnen; aber mit Hilfe der Affen werden beide wieder kampffähig gemacht, und Lakshmana schießt mit drei Pfeilen dem Indrajit beide Arme und den Kopf weg. In der vierten endlich überwindet Râma den Dämonenfürsten Râvana. Des Wunderbaren und Unglaublichen bleibt auch hier genug, doch kein solcher Urwald wie im Râmâyana.

So bringt z. B. Hanûmat hier nicht ein ganzes Gebirge herbei, um die unter Indrajits Pfeilen niedergesunkenen Helden Râma und Lakshmana wieder zu beleben, sondern die Rettung vollzieht sich durch Anwendung der Heilpflanze Viçalyâ, die heute noch in einigen Gegenden Bengalens gezogen wird [1]:

„Als er die beiden Brüder Râma und Lakshmana auf den Boden hingestreckt sah, da fesselte sie der Sohn Râvanas in einem Netz seiner Pfeile, die er als Gunstgeschenke erhalten hatte. Und von Indrajit mittels dieses Pfeilnetzes auf das Schlachtfeld gebannt, glichen diese heldenmüthigen Tiger unter den Männern einem Paar Habichte in einen Käfig gesperrt. Und beschauend diese Helden hingestreckt auf den Boden und von Hunderten von Pfeilen durchbohrt, standen Sugrîva mit all den Affen und umgaben sie von allen Seiten. Und der König der Affen stand da, begleitet von Sushena und Mainda und Dvivida und Kumuda und Angada und Hanûmat und Nila und Târa und Nala. Und Vibhîshana, der glücklich auf einem andern Theil des Schlachtfeldes gekämpft, kam zu diesem Platze und weckte die Helden von ihrer Starrheit auf, sie belebend mit der Waffe, genannt Prajnâ. Dann zog Sugrîva bald die Pfeile aus ihren Leibern. Und mittels der sehr wirksamen Heilpflanze Viçalyâ, angewandt mit himmlischen Mantras (Sprüchen), erlangten diese menschlichen Helden bald wieder ihr Bewußtsein. Und nachdem die Pfeile aus ihren Leibern gezogen waren, erhoben sich diese mächtigen Krieger in einem

---

[1] The Mahâbhârata, transl. into English Prose by *Protap Chandra Roy* Part XXII (Calcutta 1886), p. 351, note 2.

Augenblick aus ihrem liegenden Zustand, von Schmerzen und Mattigkeit völlig befreit."

Sicher beachtenswerth ist es, daß Sîtâ hier keine Feuerprobe durchzumachen hat, sondern bloß in einer Art Reinigungseid die vier Elemente anruft und dann auf das Zeugniß der Götter hin von Râma wieder in Gnaden aufgenommen wird.

Wir müssen hier der sogen. Purânas erwähnen, der „alten Schriften", wie das Wort besagt, einer Anzahl von versificirten Religionsschriften, die im ganzen etwa 1 600 000 Verse enthalten, ein noch viel schrecklicheres Labyrinth als das Mahâbhârata. In der Form, wie sie uns vorliegen, scheinen sie zwar erst in der Zeit vom 8.—16. Jahrhundert abgefaßt zu sein; aber die Sagen, welche sie behandeln, reichen in eine viel höhere Zeit hinauf und berühren sich vielfach mit jenen des Râmâyana und des Mahâbhârata [1]. Sie bilden deshalb ein Zwischenglied zwischen diesen Dichtungen und der spätern Literatur.

Wie die zwei Epen die indische Heldensage umfassen, so behandeln die Purânas die Schicksale und Thaten der brâhmanischen Götter, die Entstehung des Weltalls, dessen Untergänge und Wiedergeburten, die Abstammung und Herabkünfte der verschiedenen Gottheiten, ihre Liebesabenteuer und Heldenthaten, den Ursprung der Menschheit und die verschiedenen Welt- und Menschheitsalter, die Anfänge des menschlichen Königthums und die ältesten Königsgenealogien der Sonnen- und der Monddynastie. Ovids Metamorphosen und die Sagen des griechischen Olymps sind ein Kinderspiel gegen das Chaos der seltsamsten Phantasien, mit denen der träumerische Geist der Inder die Götter der Veden umsponnen, ihre Zahl ins Unendliche vermehrt und ihre Schicksale ins Unglaubliche und Unmögliche umgestaltet hat.

Es gibt 18 solcher Purânas [2]. Nur eines, das Brahmâ-Purâna, ist diesem mehr abstracten Gott gewidmet. Es ist eines der spätern. Dann gibt es ein Vâyu-Purâna (das ursprünglich 48 000 Verse zählte), ein Mârkandeya-Purâna, ein Agni-Purâna, ein Bhavishya-Purâna, ein Brahmâvaivarta-Purâna, ein Linga-Purâna (hauptsächlich dem Gotte Çiva ge-

---

[1] Höchst übertriebene Ansichten über den Werth der Purânas äußerte auf dem achten Orientalistencongreß (Stockholm) Maninal L. Dvivedi (Actes du VIII[e] Congrès Intern. des Oriental. tenu en 1889 à Stockholm II [Leide 1892] 201—216).

[2] Alberuni (ed. Sachau I, 130. 131) gibt zwei voneinander abweichende Listen derselben: die erste nach mündlicher Mittheilung von Indern, die andere dem Vishnu-Purâna entnommen; zehn Titel stimmen aber völlig.

widmet), ein Skanda-Purâna, ein Brâhmana-Purâna. Schon in diesen findet Vishnu vielfache Erwähnung; in den übrigen ist er die Hauptperson, besonders natürlich in jenem, das ausdrücklich seinen Namen trägt: in dem Vishnu-Purâna, welches vielleicht das berühmteste von allen war. Das Varâha-Purâna behandelt seine Herabkunft als Eber, das Kûrma-Purâna seine Herabkunft als Schildkröte, das Matsya-Purâna seine Herabkunft als Fisch, das Vâmana-Purâna seine Herabkunft als Zwerg. Das Garuda-Purâna ist seinem Reitthier, dem Vogel Garuda, gewidmet. Auch das Padma-Purâna, das Nârada-Purâna und das Çri-Bhâgavata-Purâna laufen hauptsächlich auf Vishnu-Verehrung hinaus.

Dabei tritt mehr die Herabkunft Vishnus als Krishna hervor wie im Mahâbhârata. Doch gibt das Agni-Purâna in sieben Kapiteln einen kurzen Abriß des gesamten Râmâyana, das siebente Buch mit eingeschlossen [1]. Auch Padma-Purâna (das Purâna vom goldenen Lotus) und Skanda-Purâna beschäftigen sich mit Râmas Geschichte. Das Vishnu-Purâna faßt dieselbe (4. Buch, 4. Kap.) folgendermaßen zusammen:

Der Sohn Khatvângas war Dîrghabâhu, sein Sohn war Raghu, sein Sohn war Aja, sein Sohn war Daçaratha. Der Gott des Lotus, aus dem der Lotus hervorging, vervierfachte sich zum Schutze der Welt in den vier Söhnen des Daçaratha, welche Râma, Lakshmana, Bharata und Çatrughna hießen.

Râma begleitete noch als Knabe Viçvâmitra, um dessen Opfer zu beschützen, und tödtete Tâdakâ. Er tödtete hernach Mârîca, ihn mit seinen unwiderstehlichen Pfeilen durchbohrend; Subâhu und andere fielen unter seinen Streichen. Er entsühnte Ahalyâ von ihren Sünden, indem er bloß den Blick auf sie richtete. In dem Palaste Janakas brach er mit Leichtigkeit den Bogen Çivas, und er empfing als Preis seiner Heldenthaten die Hand Sîtâs, der Königstochter. Er demüthigte den Stolz des Paraçurâma, welcher mit seinen Triumphen über das Geschlecht der Haihayas prahlte, und mit dem Gemetzel, das er wiederholt unter dem Stamme der Kshatriyas angerichtet. Unterwürfig gegen das Gebot seines Vaters und ohne Klage um den Verlust seiner Königswürde, zog er in den Wald, begleitet von seinem Bruder Lakshmana und seiner Gattin; er bekämpfte und tödtete Virâdha, Kharadûshana und andere Râkshasa, den Riesen Kabandha, der keinen Kopf hatte, und den Affenkönig Vâli (Vâlin). Nachdem er eine Brücke über das Meer gebaut, vernichtete er das ganze Volk der Râkshasa, eroberte wieder seine Braut Sîtâ, die Râvana, der zehnköpfige König der Râkshasa, entführt hatte, und kehrte mit ihr nach Ayodhyâ zurück, nachdem sie durch die Feuerprobe von der Makel befreit war, welche sie sich durch ihre Gefangenschaft zugezogen, und nachdem sie durch die versammelten Götter geehrt worden, welche von ihrer Tugend Zeugniß ablegten.

Bharata eroberte das Land der Gandharven, nachdem er ihrer eine große Zahl vernichtet hatte, und Çatrughna tödtete den Lavana, das Haupt der Râkshasa, und nahm dann Besitz von dessen Hauptstadt Mathurâ.

---

[1] A. Weber, Ueber das Râmây. S. 53 ff. *Monier Williams,* Indian Wisdom p. 367—370.

Nachdem sie so durch ihre unvergleichliche Tapferkeit und durch ihre Macht die ganze Welt den bösen Geistern entrissen hatten, stiegen Râma, Lakshmana, Bharata und Çatrughna wieder zum Himmel auf, und es folgten ihnen die Bewohner von Kosalâ, welche sich mit Eifer diesen verkörperten Theilen des allerhöchsten Vishnu gewidmet hatten [1].

Das Padma-Purâna beschäftigt sich einläßlicher mit Râma und dessen Thaten. Mehrere Kapitel handeln von dem Pferdeopfer Râmas, bei welchem sich herausstellt, daß das vermeintliche Pferd ein Brâhmane ist, der durch einen Fluch des Einsiedlers Durvâsa in diese Gestalt verwandelt worden ist. Das Zusammentreffen mit Râma löst den Fluch, und der Langgeprüfte steigt als Lichtgeist in den Himmel empor. Das sind indes Erfindungen, die erst einer spätern Zeit angehören, und verschiedene Einzelheiten weisen darauf hin, daß der Verfasser des Purâna schon den Raghuvamça des Kâlidâsa gekannt hat.

Eine völlig mystische Bearbeitung erfährt die Râma-Sage in dem Brahmânda-Purâna, welches unter ihren verschiedenartigen Bestandtheilen ein Râmâyana-mahâtmya und ein Adhyâtma-Râmâyana enthält. Zwei Kapitel darin gelten für ganz besonders heilig: 1. Râma-Hridaya, worin Râmas (göttliche) Natur erklärt wird, und 2. Râma-Gîtâ, eine quietistische Aufforderung, alle äußern Werke aufzugeben, um nur Râma zu betrachten und sich so mit dem höchsten Wesen zu vereinen.

[1] *Pauthier et Brunet,* Les Livres Sacrés II (Paris 1858), 320.

6. Die Râma-Sage als buddhistische Erzählung.

(Dasaratha-Jâtaka.)

Manche Züge des Râmâyana lassen deutlich erkennen, wie natürlich sich aus dem brâhmanischen System heraus der Buddhismus entwickelte. Könige, Königssöhne, Fürsten, Räthe und hohe Frauen verlassen den Glanz der Welt, um in der Abgeschiedenheit des Waldes bald einsam bald in Gemeinschaft mit mehreren zu büßen und frommer Beschauung zu leben. Dabei waltet einerseits ein speculativer, mystischer Zug, das Göttliche mehr und mehr im eigenen Innern zu suchen und in der Vereinigung mit ihm Freude und Genüge zu finden; andererseits eine gewisse pessimistische Richtung, die in allem Aeußern, Sinnfälligen nur Schein, Trug, Enttäuschung, ein stetes Hinderniß des innern und höhern Lebens findet. Der Auszug Râmas selbst hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Flucht des Königssohnes Siddhârtha aus Kapilavastu, der, von der Nichtigkeit alles Irdischen durchdrungen, Thron und Reich im Stiche läßt, um künftig als Bettler zu leben und durch beschauliche Ascese Lust und Schmerz für immer zu bändigen. Wie nahe lag es da, auch noch die Veden, die zahllosen Gebräuche, das vielverschlungene Ceremoniell, die bunten, von menschlicher Leidenschaft durchwehten Götterfabeln, Indras Himmel und Brahmâs Himmel und die ganze Phantasiewelt der Epen aufzugeben und ausschließlich in beschaulicher Mystik die Lösung aller Räthsel und die Befreiung von aller Erdennoth zu suchen?[1] Das hat denn auch der Çakya-Sohn Siddhârtha, bekannter als Gautama oder Buddha (der Erleuchtete), im 6., vielleicht erst im 5. oder 4. Jahrhundert v. Chr. gethan, und seine Lehre hat sich mit außerordentlicher Raschheit von den Abhängen des Himâlaya — aus der nächsten Nachbarschaft von Ayodhyâ — über einen großen Theil Indiens bis nach Ceylon hin verbreitet.

---

[1] Vgl. Herm. Oldenberg, Buddha (Berlin 1881) S. 63 ff. „Die spätere Zeit führt die Königsgeschlechter des östlichen Hindustan auf Ikshvâku zurück; auch das Geschlecht, dem Buddha angehörte, betrachtete sich bekanntlich als ein Ikshvâkuiden-Geschlecht." Ebend. S. 410.

Auf die Literatur konnte diese Lehre im allgemeinen nicht sehr günstig wirken. Sie zerschnitt alle lebendigen Fäden des Zusammenhangs mit der bisherigen Ueberlieferung, aus der die Poesie ihre Stoffe, Anschauungen und Bilder geschöpft [1]. Der Werth der Poesie selbst mußte in den Augen desjenigen sehr verblassen, der nur in quietistischer Beschaulichkeit das höchste Ziel des Lebens sah. War sie doch als Spiegelbild des irdischen Lebens noch eitler, noch trügerischer als das Leben selbst, das dem Buddhisten nur als Schein und Trug, Schmerz und Noth galt [2]. Als Ersatz für die zerstörte Götterwelt bot die neue Lehre nur abstracte Begriffe, Tugendlehren und das seltsame Wahngebilde der Seelenwanderung, die wieder auf eine falsche Vorstellung von Schuld, Buße und Läuterung zurückging und eine einfach schöne Naturbetrachtung völlig unmöglich machte. Wie an die Stelle des Opfers die Predigt trat, und zwar eine ewig spintisirende und moralisirende, sehr eintönige Predigt [3], so trat an die Stelle des religiösen Hymnus eine einförmige, ewig in „Nichts"-Gefühlen schwelgende Didaktik, an die Stelle des Epos das prosaische Predigtexempel, das sogen. Jâtaka.

Durch den letztern Literaturzweig sicherten sich die Buddhisten die Möglichkeit, alle Spruchweisheit, alle Gleichnisse, Parabeln, Thierfabeln, Märchen, Sagen und Mythen früherer Zeit für ihre Zwecke zu verwerthen, d. h. mit diesen ältern Producten der Volksphantasie das Volk anzulocken und dann ihre moralischen Unterweisungen daran zu knüpfen. Gemeiniglich wurden ein paar alte Verse als Thema genommen, und wenn nöthig, noch etwas im Sinne des Buddhismus zugestutzt. Diese Verse enthielten nach Art eines Motto die Hauptpointe irgend einer Fabel oder eines Histörchens. Dieses wurde aber nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern um „Erleuchtung" daran zu knüpfen, und um diese ja zu sichern, mußte der Çakya-Muni von Kapilavastu selbst das Histörchen erzählt haben.

---

[1] Ueber die geistige Unfruchtbarkeit der buddhistischen Lehre überhaupt vgl. den Aufsatz „Der Buddhismus", Hist.-polit. Blätter CXIII (1894), 625—640. 719—729.

[2] Die Betheiligung an Spiel und Schauspiel war nicht nur den Bhikshus, sondern auch den in der Welt lebenden Buddhisten untersagt. Siehe Subhâdra Bickshu, Buddhistischer Katechismus (Braunschweig 1888) S. 83. *Léon Feer*, Professions interdites par le Bouddhisme. Actes du VIII^{e} Congrès Intern. des Oriental. tenu en 1889 à Stockholm II (Leide 1892), 66. 67.

[3] Von Buddhas Reden selbst sagt Oldenberg (a. a. O. S. 184): „Die Perioden dieser Reden in ihrem bewegungslosen, starren Einerlei, auf das kein Licht und kein Schatten fällt, sind ein getreues Abbild der Welt, wie sie dem Auge jener Mönchsgemeinde sich darstellte, der grauen Welt des Entstehens und Vergehens, die wie ein Uhrwerk in immer gleichem Gange sich abrollt und hinter der die unbewegten Abgründe des Nirvâna ruhen."

Alle diese Histörchen sind nach derselben Schablone gearbeitet. Alle fangen mit dem „Meister" oder dem „Erhabenen", Gautama Buddha, an, der das Geschichtchen erzählt, und mit dem Vihâra (dem buddhistischen Kloster), dem Städtchen oder Dorfe, wo er es vortrug. Dann folgen die Umstände, unter denen er es erzählte, um einen bestimmten Menschen aufzuklären oder eine bestimmte Tugend nach genau abgegrenztem Grade einzuprägen. Darauf kommt endlich die Geschichte, länger oder kürzer, mit dem Vers-Motto an passender Stelle — und anknüpfend daran die entsprechende Moral. In welcher Zeit das Histörchen immer spielen mag, vermöge der Seelenwanderung weiß der Buddha alles ganz haarklein; denn — das ist der regelmäßige Schluß — vermöge der Seelenwanderung hat er selbst in einer frühern Existenz eine Hauptrolle dabei gespielt und weiß ganz genau, als was für Menschen oder Thiere die damals Mithandelnden jetzt noch weiter existiren. Deshalb heißen diese frommen Histörchen Jâtakas, d. h. Geburtsgeschichten, weil sie Züge aus frühern Geburten desselben Buddha enthalten. Sie wurden später gesammelt und bilden ein eigenes Buch in den heiligen Schriften der Buddhisten.

Auf diese Weise ist auch das große Kunstepos der Inder, das Râmâyana, zum buddhistischen Jâtaka herabgesunken und hat sich als solches in Pâli-Sprache auf der Insel Ceylon wiedergefunden. Es spricht dies ebensosehr für die Volksthümlichkeit und weite Verbreitung, welche die Râma-Dichtung schon in früher Zeit gehabt haben muß, als für die ungünstige Einwirkung, welche der Buddhismus auf die gesamte indische Geistesbildung ausübte.

Das gewaltige Heldengedicht, das in seiner bunten Bilderpracht ganz Indien vom Himâlaya bis Ceylon, ja Erde, Hölle und Himmel umspannt, in seinem ergreifenden Lyrismus alle Accorde menschlichen Fühlens anschlägt, in seinem begeisterten Schwung die schönsten natürlichen Tugenden poetisch verherrlicht, schmort in dem „Dasaratha-Jâtaka" der Buddhisten zu einem barocken Moral-Exempelchen zusammen, um einem mit Recht trauernden Sohn die vielgefeierte buddhistische Schmerzlosigkeit einzutrichtern. Die Geschichte ist nicht lang. Sie lautet folgendermaßen[1]:

„Kommt, Lakkhana und Sitâ!" Das erzählte der Meister, während er in Jetavana lebte, mit Bezug auf einen Hauswirt, dessen Vater gestorben war. Denn als sein Vater gestorben war, wurde er von der Trauer überwältigt, ließ

[1] The Dasaratha Jâtaka, being the Buddhist Story of King Râma. The original Pâli Text with a Translation and Notes by *V. Fausböll.* Kopenhagen, Hagerup (London, Trübner) 1871.

alle Arbeit fahren und ward ein Sklave seiner Trauer. Um die Zeit der Morgendämmerung überschaute der Meister die Welt, und da er das Glück des Hauswirts sah im Besitze der Früchte des Zustandes eines Sotâpanna[1], ging er des folgenden Tages in Sâvatthi herum, und nachdem er sein Mahl genommen, sandte er die Bhikkus[2] hinweg, nahm nur einen Samana[3] als Begleiter mit und ging zu dem Hause des Hauswirts. Mit milder Stimme näherte er sich diesem, der nach einer Verbeugung vor dem Meister sich niedergesetzt hatte, und sagte: „Trauerst du, o Upâsaka?"[4] Und als er die Antwort erhielt: „Ja, Herr, Trauer um meinen Vater drückt mich nieder," erwiderte er: „O Upâsaka! Die Weisen der Vorzeit kannten gründlich die acht Wirklichkeiten des Lebens, und wenn deshalb der Vater starb, trauerten sie nicht im mindesten," und von ihm aufgefordert, erzählte er ihm eine Geschichte:

In alten Zeiten lebte zu Bârânasî[5] ein großer König, Dasaratha mit Namen, der, nachdem er ein ruchloses Leben aufgegeben, mit Gerechtigkeit regierte. Seine königliche Gemahlin, die Hauptfrau unter 16 000 Weibern, gebar ihm zwei Söhne und eine Tochter. Der ältere Sohn war der weise Râma mit Namen, der zweite der Prinz Lakkhana, die Tochter die Prinzessin Sîtâ mit Namen. Hernach starb die Königin. Als sie todt war, überließ sich der König lange Zeit der Macht der Trauer, ward aber endlich durch seine Minister zur Vernunft gebracht, und nachdem er die nöthigen Leichenceremonien vorgenommen, setzte er eine andere an die Stelle der Königin. Sie wurde dem König lieb und theuer. Nachdem sie hernach empfangen und die bei der Empfängniß üblichen Ceremonien vollbracht hatte, gebar sie einen Sohn. Man nannte ihn Prinz Bharata. Aus Liebe zu diesem Sohn sagte der König: „Meine Liebe, ich gewähre dir eine Gunst, nimm sie an." Sie nahm sie an, ließ sie aber unbestimmt bis zur Zeit, wo der Prinz ungefähr 7 oder 8 Jahre alt war, ging dann zum König und sagte: „Herr, eine Gunst ward durch dich meinem Sohne zugesagt; gewähre sie ihm nun." — „Nimm sie, meine Liebe." — „Herr, gib das Königreich meinem Sohne." Der König schlug mit seinen Fingern zornig nach ihr und tadelte sie: „Unglücklich Verworfene! Meine zwei Söhne strahlen wie Feuermassen, und du verlangst, ich solle das Königreich deinem Sohne geben, nachdem ich sie beide getödtet habe." Sie erschrak und begab sich in die innern Gemächer, aber an den folgenden Tagen kam sie immer und immer wieder und bat den König um das Königreich. Der König gewährte ihr jedoch diese Gunst nicht, sondern dachte: „Weiber sind, wie bekannt, undankbar und verrätherisch; diese da wird durch Schreiben von falschen Briefen oder mit Hilfe elender Bestechung meine Söhne dem Tode überliefern." Und so ließ er seine Söhne kommen, erzählte ihnen die Sache und sagte: „Wenn ihr hier bleibt, so mögen euch Schwierigkeiten erwachsen; geht deshalb in ein benachbartes Königreich oder in den Wald und kommet zurück zur Zeit meiner Leichenverbrennung und übernehmet das väterliche Königreich." Und nachdem er so gesprochen und wiederum die Astrologen berufen und sie über die Dauer seines Lebens befragt und vernommen, daß bis zu seinem Tode noch 12 Jahre vergehen würden, sagte er: „Meine Lieben, nach Ablauf von 12 Jahren kehret zurück und erhebet den (königlichen) Sonnenschirm." Sie sagten: „Gut!" verbeugten sich vor dem Vater und stiegen weinend aus dem Palast her-

---

[1] Einer, der auf der untersten Stufe der Erleuchtung steht.
[2] Bhikku: ein buddhistischer Mönch. [3] Ein Novize.
[4] Upâsaka: der Verehrer.
[5] Benares, wo Buddha „das Rad des Gesetzes" in Bewegung setzte.

nieder. Die Prinzessin Sîtâ sagte: „Auch ich will mit meinen lieben Brüdern fortgehen," verbeugte sich vor ihrem Vater und ging von dannen. Diese drei zogen aus, begleitet von einer Menge Volkes, und nachdem sie die Menge zurückgesandt, zogen sie allmählich in den Himavant, bauten eine Einsiedelei in einer wasserreichen Gegend, wo verschiedene Arten von Früchten leicht zu haben waren, wohnten da und lebten von Früchten. Der weise Lakkhana jedoch und Sîtâ sagten zu dem weisen Râma: „Du vertrittst uns Vaterstelle; deshalb bleibe du in der Einsiedelei, wir wollen dir Früchte bringen und dich ernähren," und so versprachen sie das. Von dieser Zeit blieb der weise Râma da. Die andern brachten ihm Früchte und behüteten ihn. Während sie da wohnten, von Früchten lebend, endete der große König Dasaratha seine Tage aus Trauer um seine Kinder im neunten Jahre (nach ihrem Abschied). Nachdem die Königin die Leichengebräuche über ihn vollzogen hatte, sprach sie: „Erhebet den Sonnenschirm für meinen Sohn, Prinz Bharata." Aber die Räthe sagten: „Die Herren des Sonnenschirmes leben im Walde," und so erlaubten sie es nicht. Der Prinz Bharata (sagte bei sich): „Ich will meinen Bruder, den weisen Râma, aus dem Walde holen und (für ihn) den Sonnenschirm erheben." Er nahm die fünf königlichen Abzeichen, erreichte mit einem vierfachen Heere seine Wohnstätte, und nachdem er das Heer in kurzer Entfernung hatte lagern lassen, trat er mit wenigen Begleitern in die Einsiedlerhütte zu einer Zeit, als eben der weise Lakkhana und Sîtâ in den Wald gegangen waren. Nachdem er sich dem weisen Râma genähert, welcher zufrieden und ohne Begier, gleich einer goldenen Bildsäule am Eingang der Hütte saß, und nachdem er sich vor ihm verneigt und bei Seite stehend ihm die Nachricht vom Tode des Königs gemeldet hatte, fiel er ihm mit seinen Begleitern zu Füßen und weinte. Der weise Râma trauerte nicht und weinte nicht, es war nicht die mindeste Erregung in seinen Sinnen. Während Bharata so weinend stand, kamen die zwei andern um die Abendzeit zurück und brachten verschiedene Arten von Früchten. Da dachte der weise Râma: „Diese sind jung, sie haben nicht den unterscheidenden Verstand wie ich; wenn sie plötzlich hören: ‚euer Vater ist todt', werden sie nicht fähig sein, den Schmerz zu tragen, ihr Herz wird brechen; ich will sie irgendwie bewegen, hinabzugehen ins Wasser, und dann will ich ihnen diese Nachricht mittheilen." Da zeigte er ihnen einen Teich gegenüber und sagte: „Endlich seid ihr gekommen; das soll eure Buße sein: geht hinab ins Wasser und bleibt da," und gleichzeitig sprach er die halbe Strophe aus:

(1a.) „Kommt, Lakkhana und Sîtâ,
Geht beide hinab ins Wasser."

Auf seinen bloßen Ruf gingen sie hinab und blieben; dann gab er ihnen diese Nachricht, indem er die andere Halbstrophe aussprach:

(1b.) „So spricht dieser Bharata:
Der König Dasaratha ist todt."

Vernehmend die Nachricht von des Vaters Tod, wurden sie ohnmächtig. Er sagte sie ihnen wieder, und sie wurden wieder ohnmächtig. So wurden sie zum drittenmal ohnmächtig. Da hoben die Begleiter sie auf, brachten sie aus dem Wasser und stärkten sie. Da saßen sie alle gegenseitig weinend und klagend. Da dachte Prinz Bharata: „Mein Bruder, Prinz Lakkhana, und meine Schwester, Prinzessin Sîtâ, da sie die Nachricht von ihres Vaters Tode hörten, sind nicht fähig, ihren Schmerz zurückzuhalten, aber der weise Râma trauert nicht und klagt nicht; was mag der Grund sein, daß er nicht trauert? Ich will ihn fragen." Und indem er ihn fragte, sprach er die zweite Strophe aus:

(2.) „Durch welche Geisteskraft, o Râma,
Betrauerst du nicht zu Betrauerndes?
Du hörest, daß dein Vater todt,
Und doch bewältigt Schmerz dich nicht.“

Da sagte ihnen der weise Râma den Grund, weshalb er nicht trauerte:

3. „Um Dinge, die mit aller Trauer
Der Mensch sich nicht erhalten kann,
Warum sollte der weise Mann
Um ihretwillen sich betrüben?

4. Denn beide, der Jüngling und der Greis,
Die thöricht sind und die weise geartet,
Beide, der Reiche wie der Arme,
Alle wandern entgegen dem Tod.

5. Wie herangereifte Früchte
Immer drohen herniederzufallen,
So, die sterblich geboren sind,
Immer weilen am Rand des Todes.

6. Manche sieht man am Abend nicht mehr,
Ob man des Morgens auch viele schaute;
Manche sieht man am Morgen nicht mehr,
Ob man des Abends auch viele schaute.

7. Wenn durch sein klagendes Gestöhn
Der Thor, der nur sich selber schadet,
Irgend etwas dabei gewinnt,
Laßt den Weisen dasselbe thun.

8. Doch er wird nur mager und blaß,
Schädigend sein eigen Selbst;
Und dem Todten hilft es nichts,
Alles Trauern ist umsonst.

9. Gleichwie man ein brennend Haus
Löschet mit des Wassers Hilfe,
Treibt der denkende, berathne,
Wohlbesonnene, weise Mann
Rasch von sich den ersten Kummer,
Wie der Wind die Baumwollflocke.

10. Einsam zieht der Mensch von dannen,
Einsam tritt er in dies Leben;
Doch die Freude aller Wesen
Hat zum Ziel Verbrüderung.

11. Darum quälen auch die größten Schmerzen
Nicht des Weisen und Gelehrten Herz und Geist,
Der durchschauet diese Welt sowie die nächste
Und die heil'ge Satzung hat gelernt.

12. Ich indes will geben und mich freun
Und will meine Stellung behaupten;
Die übrigen will ich beschirmen:
Solches ist des Weisen Beruf.“

Und so durch diese Strophen erhellte er die Ungewißheit der Dinge. Nachdem die Versammlung diese religiöse Rede des weisen Râma vernommen, welche die Ungewißheit aller Dinge erhellte, wurde sie vom Kummer befreit. Da verneigte sich Prinz Bharata vor dem weisen Râma und sagte: „Uebernimm das Königreich von Bârânasî." — „Mein Lieber, nimm Lakkhana und die Prinzessin Sitâ und gehe und regiere das Königreich." — „Aber du, Herr?" — „Mein Lieber, mein Vater sagte zu mir: ‚Nach Verlauf von 12 Jahren komme und regiere'; wenn ich jetzt gehe, werde ich sein Wort nicht erfüllen; aber wenn ich noch drei Jahre länger hier geweilt habe, will ich kommen." — „Wer soll während dieser Zeit regieren?" — „Regiere du." — „Wir werden das nicht." — „Gut denn; bis zu meiner Rückkehr sollen diese Schuhe regieren." So sprechend zog er seine Bastschuhe aus und gab sie Bharata. Diese drei Personen nahmen die Schuhe, verbeugten sich vor dem weisen Râma und kamen nach Bârânasî, von einer großen Volksmenge umgeben. Drei Jahre regierten die Schuhe. Die Räthe stellten die Bastschuhe auf den königlichen Sitz und beriethen den Fall. Wenn sie schlecht beriethen, stießen die Schuhe aneinander. Durch dieses Zeichen gewarnt, beriethen sie von neuem. Wenn der Fall richtig berathen, blieben die Schuhe geräuschlos beisammen stehen. Der weise Râma kam am Ende der drei Jahre aus dem Walde zurück, erreichte die Stadt Bârânasî und trat in den Park. Als die Prinzen seine Ankunft erfahren, kamen sie, umgeben von den Räthen, zu dem Park, machten Sitâ zur Königin und weihten beide. Nachdem sie so die Königsweihe erhalten, zog Mahasatta, auf einem geschmückten Wagen stehend, mit großem Gefolge in die Stadt ein, und nachdem er in das Obergeschoß des herrlichen Palastes Suçandaka emporgestiegen, regierte er von dieser Zeit an mit Gerechtigkeit während 16 000 Jahren und kam dann in den Himmel.

„Zehntausend Jahre und sechzighundert Jahre
Der schönhalsige und langarmige Râma regierte."

Diese Strophe von dem, der allgemeine Kenntniß besaß, beleuchtet die Sache. —

Nachdem der Meister diese Belehrung gegeben, faßte er die Erzählung so zusammen: Am Schluß der Auseinandersetzung der vier Wahrheiten blieb der Hausbesitzer im Besitze der Früchte eines Sotâpanna. — Zu dieser Zeit war der große König Dasaratha der große König Suddhodana, die Mutter (Râmas) war Mahâmâyâ, Sitâ war die Mutter des Râhula, Bharata war Ânanda, Lakkhana war Sâriputta, die Versammlung war die Versammlung Buddhas und der weise Râma war ich selbst[1]. Das Dasaratha-Jâtaka.

Die Lehre und Secte der Jainas, in ihrem Ursprung und Wesen sehr mit dem Buddhismus verwandt, hat früher als eine Abzweigung desselben gegolten. Nach neuern Forschungen scheint sie aber älter als der Buddhismus zu sein, wenn auch ihre Religionsbücher erst etwa im 5. Jahrhundert nach Christus gesammelt wurden. Nicht in diesen eigentlichen heiligen Büchern der Jainas, wohl aber in einer sehr frühen Schrift

[1] Râhula: die frühere Gemahlin Buddhas; Suddhodana: sein Vater; Mahâmâyâ: seine Mutter; Ânanda: sein Vetter und Schüler; Sâriputta: ein junger, von ihm bekehrter Brâhmane und Lieblingsschüler. Vgl. hierüber E. Hardy, Der Buddhismus nach ältern Pâli-Werken (Münster i. W. 1890) S. 25—37.

derselben, dem Anuyoga Dvârasûtra, wird bereits des Râmâyana gedacht [1]. Aus viel späterer Zeit, dem 12. Jahrhundert, ist eine eigene Bearbeitung desselben vorhanden, verfaßt von dem Jaina-Mönch Hemacandra, einem sehr vielseitigen Gelehrten und Schriftsteller, doch nicht als eigenes Werk, sondern nur als Abschnitt (Parva) einer umfangreichen Dichtung [2]. Es ist insofern sehr merkwürdig, als es zeigt, wie das Râmâyana ohne Unterschied der religiösen Bekenntnisse und Anschauungen das gesamte indische Volksleben durchdrang.

---

[1] A. Weber, Ueber das Râmâyana (Berlin 1870) S. 34. Vorlesungen (2. Aufl.) S. 316.

[2] *Hemacandra,* Jaina Râmâyanam (Parvan Trishashtiçalâka-purusha-caritam, ed. *Jagannathaçukla*). Calcutta 1876.

7. Das Râmalied der klassischen Blüthenperiode.

(Kâlidâsas Raghuvamça.)

Der Buddhismus verdrängte den Brâhmanismus nicht. Etwas über ein Jahrtausend lebten die beiden Religionssysteme nebeneinander weiter, im ganzen friedlich, ohne großen Kampf und Verfolgung, wie zwei feindliche Brüder, die einander herzlich haßten „und doch einander näherstanden als sonst jemand“[1], bis innerer Zwiespalt und Hader die meisten Buddhistengemeinden auflöste und äußere Ereignisse ihre Ueberreste nach Nordindien und Ceylon zurückdrängten. In dieser langen Zeit, welche man das indische Mittelalter zu nennen beliebt hat, laufen denn auch zwei Literaturen nebeneinander, die buddhistische und die brâhmanische.

Die buddhistische Literatur hat einen wesentlich auf religiöse Erbauung gerichteten Charakter, wenn auch weltliches Wissen im Verlaufe der Zeit nicht ausgeschlossen blieb und manches von den brâhmanischen Nachbarn herübergenommen wurde. Ihren Grundstock bildeten bei den Buddhisten von Ceylon die in Pâli-Sprache abgefaßten heiligen Schriften: Tripitaka. Die erste, Vinaya-Pitaka, umfaßte die Disciplinar- und Ritualvorschriften der klosterartigen Gemeinden; die zweite, Sutta-Pitaka, längere und kürzere Erbauungsreden, meistens dem „Meister“, d. h. Buddha, zugeschrieben; die dritte, Abhidamma-Pitaka, eine Sammlung philosophischer Tractate, welche die in Ritus und Reden enthaltene Lehre tiefer entwickelten. An diese reihen sich die Chroniken Dipavamça und Mahâvamça und einige singhalesische Schriften. Die heiligen Bücher der nördlichen Buddhisten weichen in vielem von jenen der südlichen ab. Die Disciplinarbücher (Vinaya) fehlen und werden durch eine Menge erbaulicher Legenden (Avadâna) ersetzt. Reichlicher ist dagegen die Philosophie bedacht, u. a. mit einem Abriß der Metaphysik in 8000 Artikeln. Erzeugnisse von poetischem Werth enthält diese ganze Literatur des buddhistischen Nordens und Südens sehr

[1] So urtheilt der Mohammedaner Alberuni (India I [ed. Sachau], 21).

wenige[1]. Das Dhammapada (der Weg des Gesetzes), eine Sammlung von 423 Sprüchen, in 26 Abschnitte getheilt, ist wahrscheinlich aus vorbuddhistischen Schriften herübergenommen. Die Jâtakas sind ebenfalls, soweit sie poetischen Gehalt haben, meistens aus früherer Ueberlieferung entlehnt.

Auch in der brâhmanischen Literatur nahmen Religion und Philosophie einen breiten Raum ein; allein daneben kamen Grammatik, Poetik, Rhetorik, Mathematik, Astronomie und Astrologie, Recht und Poesie zu reichlichster Entfaltung. An den Höfen der Könige gelangten die Dichter zu Gunst und Ehren. Sprüche und Erzählungen wurden in kleinern und größern Sammlungen vereint. Eine üppige Lyrik sproßte empor. Die alten Sagen erneuerten sich in einer ganzen Schar kunstmäßiger Epen. Es bildete sich ein regelrechtes Theater heran, und Bühnenstücke der verschiedensten Art wurden geschrieben und aufgeführt. „Die Inder", sagt der mohammedanische Astronom Alberuni[2] (am Beginn des 11. Jahrhunderts), „haben eine fast unabsehbare Literatur. Ich konnte sie indes mit meinem Wissen nicht umspannen." An Umfang scheint dieselbe wirklich die hellenische und römische zusammen überragt zu haben.

Die Entwicklung derselben läßt sich leider auch heute noch nicht genau verfolgen; denn über die Zeit der meisten Werke und Dichter herrscht noch immer große Ungewißheit. Pânini, der berühmteste Grammatiker, wird von angesehenen Forschern in die Zeit Alexanders d. Gr. versetzt, von andern noch um Jahrhunderte weiter zurück, wieder von andern erst in nachchristliche Zeit. Das Gesetzbuch des Manu, das einst für eines der ältesten Werke galt, wird jetzt dem 4. oder 6. Jahrhundert nach Christus zugeschrieben. Varâhamihira, der bedeutendste Astronom der Inder, soll nach angestellten Berechnungen im 6. Jahrhundert nach Christus gelebt haben, der Dichter Kâlidâsa in derselben Zeit, der Spruchdichter Bhartrihari im 7., der Dramatiker Bhavabhûti im 8. Jahrhundert. Alle annähernden Berechnungen und Vermuthungen weisen indes gemeinschaftlich darauf hin, daß die eigentliche Blüthe der klassischen Sanskritpoesie zwischen das 5. und 8. Jahrhundert n. Chr. fällt, und da eine solche Blüthe sich nicht

---

[1] „Der Buddhismus kann keine nennenswerthe Bedeutung weder in der Poesie noch in der Wissenschaft in Anspruch nehmen." *Barth*, The Religions of India (London 1882) p. 136. „Alle müssen die Thatsache anerkennen, daß der Buddhismus nachweislich auf die Dauer weder die arischen noch die dravidischen Inder hat befriedigen können." H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übers. von H. Jacobi, II (Leipzig 1884), 550.

[2] Alberuni's India I (ed. Sachau), 159.

unvorbereitet zu entfalten pflegt, so mögen den uns bekannten Dichtern manche jetzt verschollene vorangegangen sein.

Der lebendige Wurzelstock, an dem die Poesie seit der ältern Zeit her weiterblühte, waren unzweifelhaft die zwei großen Epen und die in ihnen enthaltene Sagenwelt. Fast alle bedeutenden Dichter holten da ihre Stoffe, oder wenn sie sich neue wählten, weisen Ideen, Charakterzüge, Anklänge der verschiedensten Art auf dieselben zurück. So wird z. B. gleich im Anfang des Dramas Mricchakatikâ der rohe Prinz Sansthânaka damit lächerlich gemacht, daß er sich gelehrt stellen will und dabei beständig die Helden und Heldinnen des Râmâyana mit jenen des Mahâbhârata verwechselt [1].

Kâlidâsa, der in Europa am meisten bekannte Dichter Indiens, hat zwei seiner Dramen aus dem Mahâbhârata geschöpft: Çakuntalâ und Vikramorvaçî, wenn auch die letztere Sage noch weiter zurück auf den Rigveda weist [2]. In seinem großen lyrischen Gedichte „Der Wolkenbote" (Meghadûta) zieht sich der von seinem Herrn verbannte Yakſha auf den Râma-Berg zurück, in dieselbe Waldeinsiedelei, wo einst Râma, Sitâ und Lakſhmana als Einsiedler weilten, und sendet von da die Wolke als Boten an die ferne weilende Geliebte aus. Sein anderes großes lyrisches Gedicht „Der Kreis der Jahreszeiten" (Ritusamhâra) erinnert uns mit seinen prachtvollen Naturschilderungen an die herrlichen Bilder, welche schon das Râmâyana von Sommer, Winter und Herbst entwirft. Zum eigentlichen Râma-Dichter und Genossen Vâlmîkis ward Kâlidâsa in seinem „Geschlecht der Raghuiden", Raghuvamça [3], einem der schönsten spätern Kunstepen der Inder.

Kâlidâsa nahm die Râma-Sage nicht abgetrennt für sich, sondern verband sie mit den übrigen Sagen, welche sich auf das Geschlecht der Sonnenkönige von Ayodhyâ, der Raghuiden oder Ikſhvâkuiden, beziehen [4]. Acht der-

[1] Vgl. den Aufsatz „Die dramatische Kunst der Inder". Stimmen aus Maria-Laach XLIII (1892), 421—435.

[2] Rigveda X, 95. Vgl. Max Müller, Essays II (Leipzig 1869), 88 ff. 90 ff. 101 ff.

[3] Sanskrit-Ausgaben: Calcutta 1832. 1880. 1884; Bombay 1869—1874 (von Shankar P. Pandit), 1880. 1886. 1891. — Sanskrit-Text mit latein. Uebersetzung von A. F. Stenzler. London 1832. — Raghuvança. In deutscher Nachbildung von Adolf Friedr. Graf v. Schack. Stuttgart 1890. Vgl. *Silvio Trovanelli,* Ramayana poema di Valmiki. Raghu-Vança poema di Kalidasa. Saggi Critici (Bologna, Zanichetti, 1884) p. 243—380.

[4] Die Königsreihe weicht aber völlig von derjenigen ab, welche Vasiſhtha im Râmâyana (I, 70) dem König Janaka vorführt; nur einige wenige Namen finden sich in beiden.

selben: Dilîpa, Raghu, Aja, Daçaratha, Râma, Kuça, Athiti und Agnivarna, werden in eigenen Gesängen verherrlicht; 19 andere dagegen sind in einen Gesang (XVIII) zusammengedrängt und erhalten mit Ausnahme des letzten, Sudarsana, je nur eine Strophe. Durch diese Aneinanderreihung erhält die Dichtung etwas Chronikartiges. Allein auch jene kürzern Lobsprüche sind wirklich poetisch gefaßt. In den übrigen Gesängen ist meist ein Hauptereigniß treffend hervorgehoben, um welches die übrigen Thatsachen sich gefällig gruppiren, und die einzelnen Stücke, überaus fein und kunstvoll ausgeführt, schließen sich um Râmas Gestalt zum einheitlichen Balladenkranz. Wie in seinen andern Dichtungen nähert sich Kâlidâsa auch hier mehr als andere indische Dichter dem abendländischen Geschmack; doch zeigt er sich stellenweise auch als echten Inder [1].

Manu, der erste Stammherr des Königshauses, ist nur mit einem Doppelvers bedacht. „Er ist der Erste, wie das mystische Wort Om an der Spitze aller heiligen Verse steht.“ Sein Sohn Dilîpa dagegen erhält zwei Gesänge. Persönlich eine tadellose Heldengestalt, regiert er genau nach den Satzungen Manus. Das Reich blüht. Das Volk ist glücklich. Raub und Diebstahl sind nur dem Namen nach bekannt. Nur eines fehlt zum allgemeinen Glücke: ein Kronprinz. Deshalb zieht König Dilîpa mit seiner ersten Gemahlin Sudakshinâ in den Wald, zu dem Einsiedler Vasishtha. Da stellt sich denn die Ursache der Kinderlosigkeit heraus. Der König war einmal auf der Rückkehr von einem Besuche bei Indra der heiligen Kuh Surabhi begegnet und hatte ihr aus Eilfertigkeit und Nachlässigkeit die gebührende Verehrung nicht erwiesen. Dafür traf ihn der Fluch der Kuh: „Weil du mich verachtet, deshalb wirst du keine Nachkommenschaft haben, bis du meiner Nachkommenschaft Verehrung erwiesen.“ Die Schuld gut zu machen, bietet sich alsbald Gelegenheit; denn aus dem Dickicht schlüpft die herrliche Kuh Nandinî, eine Tochter der Surabhi. König und Königin widmen sich ganz dem Dienste der Kuh, mit einer religiösen Hingebung, welche die kindlichste Idololatrie in sich schließt. Als ein schrecklicher Löwe die Kuh bedroht, greift Dilîpa alsbald zu den Waffen, und als der Löwe sich für einen Diener Çivas ausgibt, erklärt der König sich bereit, sein eigenes Leben für dasjenige der Kuh in die Schanze zu schlagen. Der Löwe ist aber ein bloßer Spuk, um den König zu prüfen, und da dieser

---

[1] Gerade diese sehr charakteristischen Stellen, darunter Gesang II, X, XIII, XVIII, hat Graf Schack in seiner sonst formgewandten Nachbildung weggelassen, weshalb man von dem Ganzen keine völlig zutreffende Vorstellung erhält.

die Prüfung bestanden, wird er von der himmlischen Kuh mit der reichsten Erfüllung seiner Wünsche bedacht. Das sind die ersten zwei Gesänge, von dem Dichter der Çakuntalâ mit ebensoviel Andacht und künstlerischer Feinheit ausgeführt wie das berühmte Drama selbst.

Die zwei nächsten Gesänge (III, IV) sind Raghu gewidmet, dem Prinzen, den Dilîpa durch Dazwischenkunft der Kuh Nandinî erlangt und nach dem das ganze Gedicht seinen Namen trägt; Geburt, Kindheit, Jugend sind kurz skizzirt. Kaum den Knabenjahren entwachsen, erhält Raghu die Königsweihe. Da Gott Indra die Opferfeier seines Vaters stört und ihm das Opferpferd entführt, nimmt er muthig den Kampf mit dem gewaltigen Gott auf, widersteht dessen unbesieglichen Waffen und erobert das Pferd zurück. Nachdem er erst selbst zur Regierung gelangt, beginnt ein goldenes Zeitalter. Die Göttin Lakshmî webt ihm den Königsschirm, die Göttin Sarasvatî feiert sein Lob. Die Elemente, die Gestirne, die Jahreszeiten, das Meer, die ganze Natur jauchzt ihm zu. Mit einem ungeheuren Heere zieht er aus und unterwirft sich ganz Indien, von den Gipfeln des Himavant bis zu den Bergen des Südens Malaya und Dardura, und setzt das große Opfer Visvajit ein, bei dem er alle seine Reichthümer an die Brâhmanen vertheilte.

Raghu lebt noch weiter bis in den VIII. Gesang hinein, doch die Dichtung wendet sich (Ges. V bis VIII) seinem Sohne Aja zu. Ajas Werbung um die schöne Prinzessin Indumatî, die Königstochter von Vidharba, seine glänzende Hochzeit, der frühe seltsame Tod der Neuvermählten, Ajas Trauer um sie und sein eigener vorzeitiger Tod aus Sehnsucht nach der ihm Entrissenen zeichnen in hochpoetischen Zügen der irdischen Liebe Lust und Leid.

Mit dem IX. Gesang geht Kâlidâsa zu dem eigentlichen Stoff des Râmâyana über. Durch glänzende Waffenthaten macht sich Daçaratha, des Aja Sohn, zum Beherrscher der Erde; dann verbringt er seine übrigen Tage in üppigem Genuß. Indem er aber in wildreichem Wald seiner Jagdlust fröhnt, tödtet er durch einen unglücklichen Schuß den einzigen Sohn eines greisen Einsiedlers und ladet mit dieser Schuld das traurige Los auf sich, selbst seines Sohnes beraubt, vereinsamt und trostlos zu sterben.

Der folgende (X.) Gesang erzählt die Herabkunft Vishnus auf Bitte der Götter bei dem Opfer Daçarathas. Wahrhaftig großartig, wenn auch pantheistisch gedacht, ist die Anrufung, welche die gegen Râvana Hilfe suchenden Götter an Vishnu richten:

Sei gegrüßt, des Weltalls hehrer Schöpfer,
Nährer und Zerstörer, Dreigetheilter!
Gleich des Himmels Wasser, in den Höhen
Nicht verschieden, hier verschieden schmeckend,
Zeigst unwandelbar du dich im Wechsel
Immer neuer, wandelnder Gestalten;
Unermeßlich, doch die Welten messend,
Ohne Gier, und doch Begierde spendend,
Unbesiegter Sieger, des Verschiednen
Ungeschiedner Quell, selbst eingestaltig
Und dabei doch vieler Formen fähig,
Dem Krystall gleich, das, selbst ohne Farbe,
Aller Farben Schönheit widerstrahlet.
Wie du wohnest in des Menschen Herzen,
Bleibst du fremd ihm doch, trägst kein Verlangen
Und übst Buße doch, bist ohne Leiden
Und mitleidig, alt und nimmer alternd
Alles weißt du, selber unerfaßlich,
Alles wirkst du, in dir selbst bestehend,
Alles lenkst du, keinem unterworfen,
Einer nur, gehüllt in alle Formen.
Sieben Hymnen preisen dich, auf sieben
Meereswogen schlummerst du, es gehen
Strahlend von dir aus die sieben Flammen,
Du, der sieben Welten einz'ge Stütze.
Der vierfache Lohn des höchsten Wissens.
Die vier Weltenalter, die vier Stämme
Menschlichen Geschlechts sind dir entsprungen,
Wie dir selbst vierfacher Mund beschieden.
Alle Pfade, die zum Heile führen,
Ob in Büchern vielfach auch geschieden,
Strömen endlich doch in dir zusammen,
Wie im Ocean der Gangâ Wogen [1].

Der XI. Gesang drängt den zweiten Theil des Bâla-Kânda in 93 Doppelverse. Noch mehr schmilzt die epische Breite des Râmâyana im XII. Gesange zusammen. Was die fünf Hauptbücher des großen Epos in weitläufigster Redeseligkeit zur Darstellung bringen, wird hier zu einem Miniaturbild von 104 Strophen. Es ist ein allerliebstes, feines Summarium, überaus geeignet, die größere Dichtung rasch daran zu recapituliren. Doch diese selbst wird dadurch selbstverständlich nicht ersetzt. Eine Scene jagt die andere in hastiger Flucht. Kein Einzelmotiv kann sich dabei vollständig entwickeln. Nur der Kampf um Lankâ gewinnt auch hier wieder, indem viele ähnliche Züge wegfallen und alles zu rascher Entscheidung drängt.

[1] Ges. X. Str. 16—23. 27. Diese und die folgenden Proben sind vom Verfasser selbst übersetzt.

Wie die Meisterschaft des Dichters sich hier darin zeigt, daß er aus der Fülle des gebotenen Stoffes gerade das Bedeutendste, Schönste und Wirksamste herausgreift und in oft fast epigrammatischer Kürze zusammenfaßt, so gönnt er sich im folgenden (XIII.) Gesang die Freiheit, ein paar Cantos des Râmâyana mit mehr Reichthum und Fülle zu behandeln. Er nimmt die Fiction der größern Dichtung auf, zufolge der Râma nach erfolgtem Sieg über Râvana mit Sîtâ den Zauberwagen Pushpaka besteigt und durch die Lüfte nach Ayodhyâ zurückkehrt, unterwegs alle Punkte berührend, wo er seit seiner Verbannung in den Wäldern geweilt, Sîtâ gesucht und den Kampf wider Lankâ vorbereitet. Die Erzählung ist dabei Râma in den Mund gelegt, welcher Sîtâ alles zeigt und schildert und ihr begeistert aufzählt, was er aus Liebe zu ihr gelitten. Diese Gelegenheit zur Naturschilderung, getragen von zart lyrischer Stimmung und eingeflochten in eine märchenhafte Fiction, ließ sich Kâlidâsa, der glänzende Naturbeschreiber und der feinfühlige Lyriker, nicht entgehen. Der Gesang beginnt mit folgender prächtigen Schilderung des Meeres.

Râmas Namen führend, eilte Vishnu
Auf dem Götterwagen durch des Schalles
Luftige Regionen; da das Weltmeer
Er erschaute, sprach er zu der Gattin:
„Schau das Meer, das schäumende, Videhâ,
Das mit meiner Brücke ich zertheilte
Bis zum Berg Malaya, das im Herbste,
Wie des Aethers glanzdurchfloss'ne Pfade,
Sanft und still die holden Sterne spiegelt.
Hier einst gruben in der Erde Tiefen
Einen Pfad sich unsres Stammes Ahnen,
Als vom Opferplatz das Roß des Vaters
Ward von Kapila entführt zur Hölle.
Aus den feuchten Tiefen schöpft die Sonne
Nahrung, quillt des Reichthums Segensfülle,
Wächst des Feuers Kraft, die Wogen sengend,
Steigt empor das schönste der Gestirne.
Unermeßlich durch zehn Welträume
Dringt sein Wesen, gleich dem Wesen Vishnus,
Sich in mancherlei Gestalten hüllend,
Nicht nach Maß noch Ausseh'n zu beschreiben.
In ihm ruht die Gottheit, Brahmâs Liebling,
Auf dem Lotus, seinem Leib entsprossen,
Wenn am Schlusse eines Zeitenalters
Er, in sich zurück die Welten ziehend,
Selig schläft der ew'gen Andacht Schlummer.
Zu ihm fliehn als ihres Rechts Beschützer
Die von Indras Macht beraubten Berge,

Wie bedrängte Könige sich vereinen
Um ein mächtig Haupt in ihrer Mitte.
Riesig wird sein heller Spiegel wachsen
Einst am Weltenende; jetzt verlieh ihn
Kurze Zeit der höchste Gott der Erde,
Die er aus des Oceans Nacht gezogen,
Daß mit ihm ihr Angesicht sie schmücke. — —
Schau die Wale an den thierbelebten
Mündungen der Ströme, wie sie öffnen
Weit den Rachen und ihn schlürfend schließen
Und dann spielend aus den Nasenhöhlen
Mächt'ge Strahlen in die Lüfte schleudern.
Schau die Ungeheuer, aus der Tiefe steigend,
Elefanten gleich den Schaum zertheilend,
Der gleich Fliegenwedeln eine Weile
Zierlich um die Riesenhäupter fächelt.
Von den Wellen kaum zu unterscheiden
Sind die Schlangen, die am Meeresspiegel
Kühlung suchen; ihre Häupter blitzen
Diademen gleich im Sonnenstrahle.
An Korallen, roth wie deine Lippen,
Hängen Muscheln, plötzlich von den Wogen
Dran geschleudert, und nur mühsam können
Dem Geäst sie ihren Mund entringen.
Eine Wolke steigt zum Meere nieder
Wie zum Trinken, doch es faßt und wirbelt
Sie der Sturm dahin, als ob von neuem
Sich dem Meer ein Berg entringen wollte.
Schwarze Tâli= und Tamâla=Wälder
Ragen weithin an den Rand der Salzfluth,
Welche röthlich schimmert wie ein Streifen
Rost an einem Rad von dunklem Stahle.
Blüthenstaub von der Kataka=Blume
Weht der Wind vom Lande dir ins Antlitz,
O Holdsel'ge! Weiß er, wie ich möchte
Deinen Mund mit Blumenpurpur zieren?
Sieh! im Nu trägt uns der Götterwagen
Zum Gestade, wo die Pûga=Bäume
Stehn in langen Reihen, fruchtbeladen,
Und von Perlenzier die Buchten strahlen.
Zarte Braut, mit den Gazellenaugen
Blick zurück auf die durchmess'nen Räume.
Immer herrlicher dehnt sich das Festland
Waldbekränzt, der Ocean entschwindet.
Leichtbeschwingt wie meines Herzens Sehnen
Fliegt der Wagen bald der Götter Pfade,
Bald der Wolken und der Vögel Straßen." [1]

---

[1] Ges. XIII, 1—8. 10—19.

So geht die Reise weiter. Ein sanfter Wind umfächelt mit Wohlduft die geliebte Sîtâ. Blitze, die aus den Wolken niederzucken, erschrecken sie nicht; sie spielt mit den Wolken, und die Flamme erhöht ihren Liebreiz. Jetzt schauen sie den Dandaka-Wald mit den Basthütten der Einsiedler, die Stätten, wo Sîtâ ihren Ring fallen ließ, wo die geknickten Zweige den Weg andeuteten, auf dem Râvana sie entführte. Als Erinnerung gemildert erklingt noch einmal Râmas Klage um die Geraubte in den gefühlvollsten Versen, und die ganze Natur ist mit treffenden Bildern in seine Trauer hineingezogen. Dann gelangen die Luftfahrer zum Fluß Godâvarî und zum See Pancavatî, wo sie so lange gemeinsam als Einsiedler gelebt. Die Sage von den fünf Apsaras und dem Einsiedler Sutîkshana ist in einigen Versen artig eingeflochten. Ueberhaupt wird manches aus dem Epos hier nachgeholt, was früher übergangen. Auch den Berg Citrakûta und den lieblichen Fluß Mandâkinî treffen sie wieder und die anmuthige Einsamkeit der Büßerin Anasûyâ. Zum Zusammenfluß der Yamunâ und der Gangâ kommen sie und endlich zum Heimatstrom Sarayû und zur Stadt Ayodhyâ. Da zieht ihnen Bharata mit den Brâhmanen und Bürgern entgegen. Râma verläßt seinen Wagen, um die treuen Brüder zu umarmen. Ein glänzender Einzug wird vorbereitet. Auf Râmas Befehl erhalten die Affen menschliche Leiber und reiten auf gewaltigen Elefanten daher. Râma aber besteigt wieder den Zauberwagen, und so langen sie glücklich vor Ayodhyâ an.

Den Uttara-Kânda hat Kâlidâsa in zwei Gesänge zerlegt. Der erste (XIV.) erzählt den Einzug in die Königsstadt der Kosala, das kurze Glück des siegreichen Königspaares, dann die Verstoßung Sîtâs und ihre Aufnahme bei Vâlmîki. Die Feuerprobe Sîtâs ist übergangen, um so wirksamer ist aber ihrem häuslichen Glück das schmerzliche Opfer gegenübergestellt, das Râma der öffentlichen Meinung bringen zu müssen glaubt. Die Rede, in welcher er diesen Entschluß begründet, die Abschiedsrede Sîtâs an Lakshmana und die Trostrede Vâlmîkis an die Verstoßene sind voll des tiefsten Gefühls, der ganze Gesang von jenem träumerischen Lyrismus durchhaucht, welcher Çakuntalâ auszeichnet.

Nicht weniger reich an dramatischen Effecten wie ergreifender lyrischer Stimmung ist der XV. Gesang. Noch ist ein Rest der Râkshasa zu überwinden, der gewaltthätige Lavana. Lakshmana übernimmt die Aufgabe, welche ihn abermals mit Sîtâ zusammenführt. Diese gebiert im Walde die Zwillinge Kuça und Lava. Während Lakshmana die Dämonen völlig zurückschlägt, Râma einem gestorbenen Brâhmanensohn wunderbar das Leben wiedergibt, wachsen die beiden unter Vâlmîkis Leitung zu würdigen Söhnen

ihres Vaters heran. Ihr erstes Zusammentreffen mit dem Vater, ihr Singen des Râmâyana vor dem ihnen noch unbekannten Vater, Vâlmîkis Aufschlüsse über sie, Sitâs Zurückberufung und ihre Aufnahme in den Schoß der Erde — all das folgt hier weit kürzer, Schlag auf Schlag. Es lösen sich rasch alle Fäden, die den Helden noch auf der Erde festhalten, und nachdem er für die Söhne seiner Brüder gesorgt, naht ihm der Tod.

In Einsiedlertracht an Râmas Pforte
Pochte Yama nun, der Todtenherrscher,
Und gebot: „Entlasse alsbald jeden!
Keiner darf uns heimlich sehn beisammen.“
Ihm versprach's der König. Drauf ließ jener
Seine Hülle fallen und erklärt ihm:
„Es ruft dich der höchste aller Götter,
In des Himmels Hallen einzugehen!“
Eh' noch Antwort möglich, stürzte plötzlich
Lakshmana vor sie, der an der Thüre
Wache hielt: er kannte das Verbot schon;
Doch ihm bangte vor Durvâsas Rache,
Der bei Râma rasch Gehör verlangte.
Nicht vergaß der Pflicht darob Lakshmana,
Zur Sarayû eilt' er, mit dem Leben
Seines Bruders Ehrenwort zu lösen.
Als ein Viertel seines Seins zum Himmel
Eingegangen, schwankt' der Raghuide:
Seine Kraft stand nur mehr auf drei Füßen.
In der Stadt Kuçâvati bestätigt'
Kuça er, zum Schrecken mächt'ger Feinde,
In Sarâvati den Lava, dessen Reden
Hold und mild zu Thränen manchen rührten.
Dann stieg er empor mit festem Willen
Und sein jüng'rer Bruder; vor ihm schwebte
Hoch das Opferfeuer; liebend folgte
Ganz Ayodhyâ — nur die Häuser blieben.
Auch die Affen und Râkshasa folgten
Wohlbesonnen seines Pfades Spuren,
Die der Bürger Thränen, groß wie der Kadamba
Blüthenkelche, ihnen kenntlich machten.
Durch ihn, der von seinem Himmelswagen
Huldvoll auf die Seinen niederblickte,
Ward der Fluß für jene, die ihm folgten,
Eine Leiter zu des Himmels Höhen.
Weil die Menge, die zum Flusse badend
Niederstieg, glich einem Schwarm von Kühen,
Heißt der heil'ge Ort noch Gopatara.
Als der Höchste seiner Gottheit Antheil
Und Gestalt von neuem angenommen,
Schuf den Seinen, die fortan unsterblich,

Er zum Wohnplatz einen neuen Himmel.
Und nachdem gesiegt der Götter Sache,
Der vielköpf'ge Dämon unterlegen,
Nahm Besitz vom eignen Leibe Vishnu,
Darin alle Welten glorreich thronen,
Und zwei Säulen setzt' er seinem Ruhme:
Lankâs Herrscher auf des Südens Inseln,
Und im fernen Norden Vâyus Sprößling.

Die noch folgenden vier Gesänge bilden eine ebenso poetische als bedeutsame Fortsetzung des Râmâyana. Der nächste (XVI.) bietet zwar nicht ein heroisches, sondern ein sehr üppiges Gemälde. In thörichtem Liebesspiel verliert Kuça das siegverbürgende Kleinod, das er von seinem göttlichen Vater ererbt, aber eine Tochter des Schlangenfürsten bringt es ihm wieder und wird ihm als Gemahlin angetraut. Ihr Sohn Atithi schlägt Râma nach und wird ein König, in welchem sich alle Regententugenden in schönster Fülle vereinigen (XVII). Ihm folgt eine lange Reihe großer und glücklicher Regenten (XVIII). Auch Agnivarna könnte ein solcher sein, aber er fällt den Weibern zur Beute; zügellose Wollust entehrt und entnervt ihn. Mit allem Reichthum orientalischer Phantasie ist das Bild seiner Ausschweifungen gezeichnet (XIX), doch verhehlt Kâlidâsa auch das Ende nicht:

In wollüst'gem Sinnentaumel schwelgend,
Sonst um nichts sich kümmernd, blieb der König
In der Jahreszeiten Wechsel immer
Sklave schnöder Lust. Zwar dem Berauschten
Waren fremde Fürsten nicht gewachsen,
Weil des Reiches Macht zu fest gewurzelt.
Doch wie Dakshas Fluch den Mond, verzehrte
Siechthum, aus der Wollust Gift entsprossen,
Rasch des Königs Mark. Der Aerzte spottend,
Folgt er seiner Gier; mit offnen Augen
Rennt er ins Verderben. Denn die Sinne,
Einmal lustbethört, entreißen schwer nur
Wieder sich den liebgeword'nen Fesseln.
Ausgemergelt und mit bleichen Wangen,
Ohne Schmuck, gestützt auf fremde Schulter,
Wankt er hin, und hohl klingt seine Stimme,
Leis und schwach, wie ein verliebtes Flüstern.
Mit ihm sank sein Stamm, dem Himmel ähnlich,
Wenn versiegt des Mondes letzter Schimmer,
Einem Teich, zur Pfütze ausgetrocknet,
Ein erlöschend Licht. „In diesen Tagen
Hält der König ab das große Opfer,
Um sich einen Erben zu erflehen!"
Also sprachen, Noth und Krankheit hehlend,
Seine Räthe vor den treuen Bürgern,

Denen bangte, daß durch ein Vergehen
Abgewandt von ihm die Gunst des Himmels.
Aber er, so vieler Weiber Gatte,
Sah nicht mehr den Erben seines Thrones.
Von ihm selbst gehegt, rafft hin die Krankheit,
Wie der Wind ein flackernd Licht, sein Leben.
Wieder tagen im Palast die Räthe
Mit dem opferkundigsten Brâhmanen,
Und dem Volk Genesung noch verheißend,
Bringen sie den Todten auf den Holzstoß.

So schließt Kâlidâsas Raghuvamça, wie er uns vorliegt. Es fehlt der sonst bei den indischen Dichtern übliche Segensspruch, und so ist die Vermuthung aufgetaucht, daß der eigentliche Schluß der Dichtung fehle, sei es daß der Dichter vor Vollendung derselben starb, oder daß die letzten Blätter des Werkes verloren gegangen [1]. Wie dem sein mag, der nun einmal vorhandene Schluß hat etwas Ernstes, Tragisches, das auch kein Auffinden der etwa fehlenden Strophen beseitigen wird.

In seinem „Wolkenboten" wie in seiner „Versammlung der Jahreszeiten" hat Kâlidâsa einer ziemlich freien Erotik gehuldigt. Seine Dramen, sein Epos Kumâra-Sambhava und auch der Raghuvamça sind stellenweis von weicher, wollüstiger Liebesstimmung durchtränkt. Wir sehen hier, daß sein Dichtergeist doch nicht ganz in diese verfänglichen Blumenfesseln verstrickt war, sondern wenigstens gelegentlich dieselben durchbrach, sich zu ernsterem Fluge erhob und selbst darüber Gericht hielt. In seinem Raghuvamça spiegelt sich gewissermaßen das Los des indischen Volkes, das mit all seinen reichen Anlagen, seinem scharfen Verstande, seiner lebhaften Phantasie, seinem tiefen Gemüthe, seinen edeln ethischen Vorstellungen von Frömmigkeit, Recht, Gehorsam, Buße, Selbstbeherrschung, Gattentreue, Sohnesliebe, ritterlicher Anhänglichkeit und kühnem Opfergeiste doch schließlich in Weichlichkeit, Ueppigkeit und Wollust verkam. Alle Idealbilder, welche sich in der Sage von Râma und den Raghu-Söhnen vereinigen, laufen schließlich in den Schwächling Agnivarna aus, einen elenden Sardanapal. Das erzählt uns nicht etwa ein später oder fremder, griesgrämiger Sittenrichter, sondern der lieblichste und feinsinnigste Dichter Indiens in der höchsten Blüthenperiode indischer Literatur, jener Kâlidâsa, den man mit Recht Virgil und Sophokles zur Seite reiht.

[1] Die Epen Kâlidâsas von Herm. Jacobi. Verhandlungen des V. Intern. Orientalisten-Congresses II, 2. Hälfte (Berlin, Weidmann, 1882), 133—156.

8. Das Râmalied als grammatisches Exempelbuch.

(Bhattikâvya.)

Die Veden, die heiligen Bücher der Inder, an sich vielfach dunkel und von der gewöhnlichen Redeweise abweichend, wurden noch dunkler dadurch, daß im Sanskrit zusammengehörige Wörter zu einem Worte verbunden werden, wobei dann aber die einzelnen Theile nach bestimmten phonetischen Regeln mit Rücksicht auf den Wohlklang Abänderungen erleiden. Lange begnügte man sich damit, die Erklärung des ursprünglichen Sinnes der mündlichen Ueberlieferung zu überlassen. Als diese indes schwankend zu werden drohte, suchte man die Erklärung für immer zu sichern und stellte deshalb einen Text her, in welchem die künstlichen Wortgefüge in ihre Theile aufgelöst und die einzelnen Worte für sich geschrieben wurden. Auch dieser Text, Padapâtha genannt (für den Rigveda dem Çâkalya, für den Sâmaveda dem Gârgya zugeschrieben), beseitigte aber nicht alle Dunkelheiten und Zweifel, und so entstand denn eine Sammlung von Glossen, Nighantavas betitelt, in fünf Büchern, welche näher auf einzelne Schwierigkeiten eingingen. In diesen wurden sowohl die vorkommenden Synonymen als auch die schwierigen Stellen und die Namen der Götter übersichtlich zusammengestellt. Zur Glosse durfte auch der Commentar nicht fehlen, zumal trotz aller getroffenen Veranstaltungen die Klage auftauchte, der Veda sei sinnlos, weil er unverständliche Worte enthalte. So schrieb denn (etwa im 5. Jahrh. v. Chr.) Yâska einen Commentar zu den Veden, Nirukta (Erklärung) genannt, welcher umfassend auf alle die grammatischen Schwierigkeiten des Textes einging. Diese Schwierigkeiten hingen nicht so sehr mit der Bedeutung der Wurzelwörter zusammen als mit der überaus mannigfaltigen Flexion, mit den Casus- und Verbalendungen, mit der Bedeutung der Suffixe, mit den Gesetzen der Wort- und Silbenverbindung, mit den allgemeinen Lautgesetzen überhaupt, und führten zu einer mikrologischen Analyse des gesamten Wort- und Formenstoffes, welche, je mehr sie in neuerer Zeit bekannt ward, desto mehr die Bewunderung der modernen Sprachforscher erregt hat.

Immer mehr aber wandte sich das Interesse von dem Inhalte der Form zu, die Sprachforschung löste sich als eigener Zweig von der vedischen Exegese ab, und die Inder erhielten eine ausgebreitete grammatische Literatur, die in manchen Punkten jene der Griechen überflügelte. Der berühmteste der indischen Grammatiker ist Pânini (nach Böhtlingk um 350 vor Christus, nach Goldstükker sogar vor Buddha, nach A. Weber erst um 140 nach Chr.). Mittelst einer Art von algebraischer Chiffreschrift brachte er die gesamte Grammatik in 3996 Formeln, die wegen ihrer räthselhaften Kürze wieder neue Commentare hervorriefen.

Bei dem großen Interesse, das die Inder der Grammatik schenkten, begreift es sich, wie ein Dichter und zugleich Grammatiker auf den Gedanken verfallen konnte, die Râma-Sage in einem neuen Gedichte zu behandeln, um daran methodisch der Reihe nach alle Regeln der Grammatik zu beleuchten. Dieses seltsame Product wurde 1828 mit den Erläuterungen zweier indischen Commentatoren, Jayamangala und Bharatamallika, in Calcutta veröffentlicht. Es führt den Titel Bhatti-Kâvya [1].

Als Dichter nennt H. T. Colebrooke Bhartrihari: „nicht, wie man nach dem Namen vermuthen könnte, der berühmte Bruder des Vikramâditya, sondern ein Grammatiker und Dichter, der ein Sohn des Çrî-Dhara-Svâmin war, wie uns einer seiner Scholiasten, Vidyâ-Vinôda, mittheilt". Jayamangala jedoch nennt den Dichter Bhatti, einen Sohn des Çrî-Svâmin, und in den Schlußstrophen des Gedichtes wird angegeben, daß er sein Werk in der von dem Fürsten Çrî-Dharasêna beherrschten Stadt Valabhî gedichtet habe. Ein Volk und Reich Valabhî erwähnt der chinesische Reisende Hiuen-Thsang um 630—640: es umfaßte die Halbinsel Kaccha sowie das Land nordöstlich von Bombay und Malvâ.

Das Gedicht schließt sich dem Stoff nach ganz an das Râmâyana an und erzählt in 22 Gesängen (mit 1521 Çlokas) die ganze Râma-Sage von der Geburt Râmas bis zu seiner Rückkehr nach Ayodhyâ. In den ersten Gesängen (bis zum XIII.) finden die allgemeinen Regeln der Grammatik sowie jene über Nomina, Adjectiva 2c. ihre Erklärung; vom XIV. Gesang an kommen die 10 Tempora und Modi des Sanskrit-Zeitwortes zur poetischen Verwendung, in den letzten 5 Gesängen endlich speciell Präsens, Potentialis, Imperativ, Conditionalis, Precativ und das erste Futurum. Der Dichter hat es aber nicht nur darauf abgesehen, die schwierigsten

[1] Fünf Gesänge des Bhatti-Kâvya, übers. von Dr. C. Schütz. Bielefeld, Velhagen u. Klasing, 1837. Some Account of Bhatti Kâvya, by *P. Anderdon*. Journ. R. A. S., Bombay Branch, III, 20—26.

Flexionsformen und die unregelmäßigsten Wörter und Wortbildungen praktisch zu exemplificiren, sondern auch zugleich die wichtigsten Arten des poetischen Schmuckes, die verschiedensten Vergleiche und Tropen zur Verwendung zu bringen.

Trotz dieser berechneten, fast pedantischen Künsteleien ist ein Werk entstanden, welches von den Indern selbst der klassischen Sanskrit-Literatur beigezählt wird. Die Formgewandtheit des Dichters hat theilweise über die Schwierigkeiten der Schablone triumphirt, und die Erzählung schreitet natürlicher, weniger überladen, fesselnder voran als in einigen andern Fassungen der Sage.

Als Probe möge hier die Stelle über Sîtâs Verstoßung und Rechtfertigung dienen. Nachdem Râma gesiegt, kommt Hanûmat zu Sîtâ, um ihr die freudige Botschaft zu bringen. Er will die Wächterinnen niedermachen, die sie in ihrer Gefangenschaft so lange gequält. Doch die mitleidige, gütige Sîtâ duldet das nicht: sie hätten nur den Willen ihres Herrn vollführt, und der sei ja bestraft. Ihr einziger Wunsch ist, Râma bald zu sehen. Sie befiehlt Hanûmat, das dem Râma zu melden, und Râma befiehlt, sie alsbald herzugeleiten, und in seinem Namen befiehlt dann Hanûmat ihr wiederum, sich zu schmücken und zum Wiedersehen vorzubereiten. So gibt sich von selbst Gelegenheit zu allen möglichen Imperativen, die sich der Grammatiker nicht entgehen läßt. Der Dichter aber weiß dieselben auch recht schön aneinanderzureihen, so daß man kaum darauf aufmerksam würde, wenn sie sich nicht allzusehr häuften und noch länger fortsetzten. Denn wie Sîtâ nun nach so langer Trennung vor dem geliebten Gatten erscheint, verstößt dieser sie in fast einem Dutzend von Imperativen, und Sîtâ warnt ihn und ruft alle Mächte zum Zeugniß ihrer Unschuld an, wiederum in allen möglichen Imperativen.

Von Gram gebeugt, halb ohnmächtig durch die Erinnerung an den Trennungsschmerz, Thränen vergießend, ging die Betrübte ihrem Gemahl entgegen.

Im Zweifel wegen ihres Wandels sprach darauf der Fürst zu ihr: „Es ist mein Wunsch, o Sîtâ, dich nicht anzunehmen; gehe von hinnen!

Da du in Râvanas Macht gewesen, so zerreißest du mein Herz; wende deine Neigung dem Sugrîva zu oder einem der Râkshasa-Fürsten [1].

Genieße die Speisen Bharatas oder wähle den Lakshmana oder gehe nach Belieben. Verlassen sollen die Gegenden werden, wo Râma weilt.

Weit sind geschieden das berühmte Geschlecht Raghus und du, die im fremden Hause gewohnt. Gib einem andern dein Herz. Nach Unerwünschtem trachten wir nicht.

Gehe nach Wunsch, Vaidehî. Glücklich seien deine Pfade. Zu andern möge sich dein Verlangen wenden. Lasse die Furcht vor mir."

---

[1] Vibhishana.

Darauf sprach Maithilî diese Rede zum Fürsten: „Entferne den Zweifel an mir, den du nach dem gewöhnlichen Wesen der Frauen faßtest.

Fürchte das Schicksal, Kâkutstha! Schäme dich auch vor dem Volke, da du mit Unrecht mir zürnest, die wider ihren Willen vom Feinde entführt ward.

Mein Geist weilte stets bei dir, mein Leib wurde von den Râkshasa geraubt. Das wissen die alles durchdringenden Götter, daß wahr ist meine Rede.

Reinige, reinige, o Wind! der du also die Dreiwelt reinigst, webend in den Körpern der Wesen; gib Zeugniß, daß mein Sinn nie fehlte!

Durchwandelt die Luft. durchwandelt den Himmel, durchwandelt die Erde, ihr reinigenden Wasser, die ihr also wandelt; erkennet die Unbeflecktheit meines Herzens!

Trage, trage die Wesen! Also tragend, o Erde, erforsche meinen Wandel, der frei von Tadel war bei Tag und Nacht!

Zerstreue die Dünste, strahle, tödte die Finsterniß, durchstreife den Aether! Also wirkend, o Sonne, strebe, mein Thun zu erkennen!

Weile im Himmel, ruhe auf der Erde, sei in der Schlangenbehausung! Also wohnend, o Aether, erforsche, was ich gethan und nicht gethan!

Bereite den Scheiterhaufen, Sumitrâs Sohn, als Heilmittel dieses Leidens: Râma freue sich an mir, oder noch heute verzehre die Sünderin das Feuer."

Als darauf mit Zustimmung von Raghus Enkel der Scheiterhaufen von Lakshmana aufgethürmt war, betrachtete sie ihn, umwandelte ihn rechts und sprach zu Râma diese Worte:

„Ins Feuer will ich den Körper werfen, o Râma, von dir beargwohnt; das sollen wissen und hören alle Gegenwärtigen samt den Affen. Verzehre mich, wenn ich gesündigt, o Feuer, mit strahlendem Körper, oder rette mich wie ein Freund, wenn ich schuldlos bin; nach rechter Weise bin ich dir, dem glanzumkränzten, genaht, wie die Fluth geklärter Butter bei den Opfern Vasus."

Jetzt müßte nach dem natürlichen Gang der Erzählung das Herbeikommen der Götter geschildert werden. Allein da es dem Dichter darum zu thun ist, nun auch die Conditionalform an die Reihe zu bringen, so führt er nur den Feuergott Agni ein, welcher in etwa einem Dutzend von Bedingungssätzen Râma klar zu machen sucht, daß Sîtâ makellos geblieben und daß er sie deshalb wieder in Gnaden aufnehmen müsse. Die Verse fließen dabei ziemlich flott; aber ein Eindruck unbefangener Poesie ist natürlich bei derartigen Kunststückchen nicht möglich. Eine noch viel halsbrecherische Seiltänzerei führte übrigens der Dichter Kavirâja (im 10. Jahrh. n. Chr.) auf, indem er sich in seinem Rhâghava-Pândavîya die Aufgabe stellte, mit denselben Worten zugleich die Geschichte des Râmâyana und des Mahâbhârata zu erzählen. Das ist selbstverständlich nur dadurch möglich, daß auf jeden vernünftigen Gebrauch der menschlichen Sprache verzichtet wird, fast Wort für Wort einen Doppelsinn in sich birgt. Spitzfindige Verschrobenheit griff indes so sehr um sich, daß dieses Denkmal des Unsinnes zu hohem Ansehen gelangte und noch heute in Ehren steht.

Geschmackvoller scheint das Râma-Caritra zu sein, welches ebenfalls als großes Kunstgedicht — Mahâ-Kâvya — erwähnt wird und welches ein Gauda-Dichter Abhinada (oder Abhinanda) in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfaßte. Nach den 36 Abschnitten, die davon erhalten, behandelte es nur die Ereignisse nach dem Raube Sîtâs, d. h. den Kampf um Lankâ und den Fall Râvanas. Der Dichter war überzeugt, daß sein Gedicht so lange fortleuchten würde wie Sonne und Mond. Nach G. Bühler[1] ist sein Stil leicht und fließend, einfacher und viel verständlicher als jener der meisten spätern Sanskrit-Dichter. Es würde indes zu weit führen, allen indischen Epikern einzeln nachzugehen, welche noch die Râma-Sage behandelten, wie Kshemendra (Râmâyana-Kathâsâra-Manjarî), Bhoja (Râmâyana-Campû)[2] u. s. w. Nur eine Epopöe sei noch hervorgehoben, welche zeigt, wie auch die Volkssprache, das Prâkrit, sich des Stoffes bemächtigte und ihn in noch weitere Kreise trug, als die alte heilige Gelehrtensprache hinreichte.

[1] Abhinanda the Gauda, in The Indian Antiquary II (Bombay 1874), 102—106.
[2] Erwähnt bei Jacobi a. a. O. S. 15.

9. Das Gedicht von Râvanas Tod oder vom Brückenbau.
(Râvanavaha oder Setubandha.)

Ganz anders geartet als Kâlidâsas Raghuvamça ist das in Prâkrit (Volkssprache) geschriebene Gedicht „Râvanas Tod" oder „Der Brückenbau" [1], zu welchem Kaiser Akbar im Jahre 1596 durch den Gelehrten Râmadâsa einen Commentar verfassen ließ. Während dort das Râmâyana in ein zierliches Miniaturbild zusammengedrängt und von den übrigen Sagen des Raghuidenstammes umkränzt ist, wird hier nur der letzte Theil des Epos, nämlich der Kampf um Lankâ, hervorgehoben und als selbständiges Ganze, fast so breit wie in der ältern Dichtung, aber mit Aufgebot aller rhetorischen Schulkunst, ausgeführt. Während dort eine Feinheit und ein Maßhalten waltet, das sich den klassischen Vorbildern der Griechen nähert, waltet hier indische Phantastik in üppiger Fülle und häuft Bombast und Uebertreibung nach den Vorschriften indischer Poetik [2]. Nach pomp-

[1] Prâkrit und deutsch herausgegeben von Siegfried Goldschmidt. Mit einem Wortindex von Paul Goldschmidt und dem Herausgeber. Straßburg, Karl J. Trübner, 1880. Es ist auch eine Sanskrit-Uebersetzung der Dichtung unter dem Namen Setusarani vorhanden, welche unter Akbars Sohne Jehângir auf Befehl des Râmasimha von dem Ambashtha Çiranârâyanadâsa verfaßt wurde. Goldschmidt a. a. O. S. xv.

[2] Merkwürdigerweise wird die Dichtung dennoch Kâlidâsa zugeschrieben, und zwar in Verbindung mit Pravarasena, König von Kaschmir, der (etwa um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr.) in der Nähe seiner Hauptstadt eine Schiffbrücke über die Vitastâ (Hydaspes) erbaut haben soll. Mit Bezug darauf soll Kâlidâsa das Brückengedicht („Setukâvya") verfaßt haben. Dahin werden wenigstens die Verse des Dichters Bana gedeutet, der (um die Mitte des 7. Jahrhunderts) in seinem Harshacarita sagt: „Der Ruhm Pravarasenas, strahlend wie der weiße Lotus, drang vor zu dem andern Ufer des Oceans mittels seiner Brücke, gleich dem Affenheere (Râmas, welches auf einer Brücke nach Ceylon übersetzte). Oder wer fühlt nicht Freude an den schönen Versen, die von Kâlidâsa ausgegangen sind, wie an zuckerfeuchten Blüthenknospen?" Siehe Max Müller (übers. von C. Capeller), Indien und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Excurs F (Leipzig 1884), S. 273—276. Wahrscheinlicher ist, daß das Gedicht von einem andern Dichter herrührt, der sich des Namens Kâlidâsa bemächtigte. Doch hat die Kritik den wirklichen Verfasser noch nicht näher bestimmt.

hafter Aufforderung zur Verehrung Vishnus und Çivas berichtet uns der Dichter, daß sein Werk bedeutende Störungen erlitten, daß er aber jetzt mit den hauptsächlichsten Gemüthsbewegungen (Rasas) ausgestattet sei.

„Wie eine auf einen Edeln gerichtete Freundschaft, mit frischer Liebe begonnen, aber durch die Fehler eines Nachlässigen gestört und wiederhergestellt, schwer durchzuführen ist, — so auch die von einem neuen König begonnene, durch die Fehler eines nachlässigen (Dichters) gestörte und wiederhergestellte, mit den hauptsächlichsten Rasas ausgestattete Abfassung eines Gedichtes.

Es wächst das Wissen, Ruhm wird zu stande gebracht, Vorzüge werden erworben, man erfährt das Schicksal der Helden — durch was ergötzen nicht die Gedichte?

Wie nur schwer die Zunahme des Reichthums gleichen Schritt hält mit dem Wunsche, und die Schönheit der Jugend nur schwer sich verträgt mit guter Zucht, — so geht schwer zusammen ein neuer Stoff mit dem Glanze der Form.

So höret denn den die gefangenen Götterfrauen erlösenden, aus dem Herzen der ganzen Dreiwelt den Pfeil herausziehenden, ‚Liebe‘ zum Kennzeichen habenden, Sîtâs Leiden beendenden ‚Tod des Zehnköpfigen‘.“

Die Dichtung hebt mit dem Momente an, wo Râma, von dem in Genuß versunkenen Affenfürsten Sugrîva im Stich gelassen, traurig und sich abhärmend um Sîtâ, durch Hanûmat die erste Nachricht über sie erhält. „Ich habe sie gesehen“ — der Fürst glaubt es nicht; „sie ist mager“ — da seufzt er thränenschwer; „um dich klagt sie“ — da bricht er in Weinen aus; „aber sie lebt“ — da umarmt er den Windsohn. Gleich in diesen und ähnlichen Stellen zeigt sich, trotz der dazwischen wuchernden Rankenfülle und Künstelei, ein geistreicher, sprachgewandter Dichter, der sehr treffend zu zeichnen, zu erzählen, zu bewegen versteht. Der Stoff ist in 15 wohlabgerundete Gesänge gegliedert:

1. Râmas Auszug. 2. Schilderung des Oceans. 3. Sugrîvas kecke Rede. 4. Râmas Politik. 5. Züchtigung des Meeres. 6. Das Bergausreißen. 7. Bauversuche. 8. Vollendung der Brücke. 9. Schilderung des Berges Suvela (Trikûta). 10. Liebesspiele. 11. Der Zauberkopf. 12. Zusammenstoß der Heere. 13. Einzelkämpfe. 14. Verwirrung der Râkshasas. 15. Sîtâs Wiedergewinnung.

Der Plan ist gut entworfen, vollständig einheitlich, ohne jedes episodische Beiwerk; dabei herrscht eine reiche Abwechslung der Scenen und Stimmungen und eine angenehme Symmetrie der einzelnen Theile. Doch drängt sich das beschreibende, malerische Element in unmäßiger Breite vor und läßt die Handlung kaum voranschreiten. Die Schilderung des Oceans z. B., welche Kâlidâsa so zierlich (in etwa 20 Strophen) in die Luftfahrt Râmas hineingewoben, nimmt hier einen ganzen Gesang (II.) von 46 Strophen ein, welche mit den seltsamsten Tropen, Gleichnissen und mythologischen Erinnerungen übersponnen sind, aber trotz all dieses exotischen Beiwerkes doch vielfach ein recht anschauliches und sogar ansprechendes Bild des Meeres gewähren. Dem Inder aber mochte alles zusammen als ein wahrer Zauber erscheinen.

Die tiefreligiöse und ethische Weihe, welche das Râmâyana durchweht, fehlt hier so ziemlich. Der Plan der Götter, der Vishnus Herabkunft herbeiführt, Râmas wunderbare Geburt und Jugend, die alte Sage von Paraçurâma, Vasishtha und Viçvâmitra, das Wald- und Einsiedlerleben — all das liegt außerhalb des Rahmens. Râma ist nicht der göttliche, wunderbare Held, der aus Pflichttreue Thron und Erdenglück dahinopfert und in höherem Auftrag die Himmel und Erde zugleich bedrohenden Dämonen bekämpft; er tritt in die Dichtung als trauernder Gatte, dem mit dem geliebten Weibe alles Glück des Lebens entrissen. Liebesleid, Wehmuth und Sehnsucht sind die Accorde, mit welchen die Dichtung anklingt. Erst mit Hanûmat beginnt sich das melancholische Dunkel zu lichten. Doch wie der romantische Râma sehr stark sentimental angehaucht ist, so erhält das heroische Moment in dem Affenfeldherrn einen lebhaft komischen Beigeschmack. Das ist theilweise schon im Râmâyana gegeben, aber es tritt hier weit ausgeprägter hervor. Râma tritt zurück. Die Affen übernehmen die Hauptrolle. In seiner ersten Rede an das Affenheer hebt König Sugrîva stolz hervor, daß sie als Mitkämpfer an die Seite des Gottes Vishnu berufen seien.

„Beim Emporheben der Erde waren nur seine Arme die Gehilfen des Madhutödters, beim Quirlen des Oceans die Götter und Asuras, beim Weltuntergang die Meere; jetzt bei der Tödtung des Zehnköpfigen sollt ihr es sein.

Weiset nicht zurück den Ruhm, von dem unvergängliches Selbstgefühl ausgeht, der den sich (schon) abwendenden Schritt kaum erst (wieder) auf euch zu richtet, und nachdem er sich genähert, wieder zaudert, gleichwie man nicht abweist einen bettelnden braven Mann.

Das wegen der Tödtung der Râkshasa schwierige und wegen der Ueberschreitung des Meeres gewaltige Unternehmen ist vom Raghuherrn (euch) erst aufgebürdet worden, nachdem er es vorher im Geiste abgeschätzt hatte wie eine Last.“ [1]

Die Rede geht in demselben Heldenpathos weiter und füllt fast den ganzen übrigen Gesang. Daß sie aber nicht allzu ernst zu nehmen ist und daß der Dichter wohl selbst einen Heiterkeitserfolg im Auge hatte, läßt die Schilderung durchblicken, die er von ihrem Eindruck gibt:

„Da rührte sich das Affenheer, bei der ersten Rede still, nachher aber aufgeregt und beschämt: gleichwie ein Kamala- (Lotus-) Wald, beim Anblick des Mondes eingeschlafen, bei der Wiederkehr des Tages erwacht.

Und nun ergriff die nach Vertreibung der Finsterniß hellen Herzen der Affen, die vielen zugleich, ein Entschluß, vorwärts zu gehen, gleichwie die junge Sonne nach Vertreibung der Finsterniß helle Berggipfel zugleich bestrahlt.

Da fing ihre Fröhlichkeit und zugleich ihr natürliches Temperament an, sich geltend zu machen, begleitet von heiterem Gesichtsausdruck des Selbstvertrauens und dem Ausdruck herzlichen Lachens — die Handhabe des Schlachtenmuthes.

---

[1] Ges. III, 3—5.

Von Rishabha wurde ein Berggipfel auf seiner linken Schulter zerschmettert, so daß dichter Staub von Mineralien aufflog, und daß seine Wange benetzt wurde von den geschwungenen Bächen, und daß die losgerissenen Schlangen sich ringelten.

Nila reibt seine infolge des Haarsträubens röthliche, an andern Stellen schwarze Brust, in deren Herzen die Freude sitzt und die einer mondbestrahlten Wolke gleicht.

Beim Anblick der dem Monde vergleichbaren Fröhlichkeit lachte Kumuda, so daß die Blätter seines Lippenkelches sich öffneten und der dichte Staubfädenbüschel seiner blinkenden Zahnstrahlen erglänzte und süßer Duft ausströmte.

Mainda schüttelte einen am Ufer stehenden Sandelbaum, so daß dessen Verbindung mit dem Boden sich löste und seine Zweige unter dem Ruck der beiden Arme rauschten und bebten und seine Schlangen hierhin und dorthin flogen.

Dvividas Blick, wegen seines Glanzes schwer anzusehen, gleich dem Wirbel der Spitze eines rauchenden Feuers, erlangte, obgleich von Freude erfüllt, doch keinen freundlichen Ausdruck — wie der Blick einer Schlange."

Eine köstliche Gestalt ist der Bärenfürst Jâmbavat, der Nestor des Affenheeres, Brahmâs Sohn, über dessen Augen zwar schon tief die Brauen herabhängen und dessen gewaltiges Haupt schon der Schnee des Alters bedeckt, dessen Augen aber noch blitzen können wie ein Waldbrand, und dessen Brust, von gewaltigen Narben durchfurcht, einem Stück der Erdoberfläche vergleichbar ist. Er erinnert die ihm lauschenden Affen daran, daß sein Leben in die ältesten Zeiten der Schöpfung hinaufreicht, in die Zeiten vor dem Quirlen des Oceans, bevor noch der Edelstein Kaustubha die Brust Vishnus zierte und Lakshmî seine Gattin ward. Gestützt auf dieses sein urweltliches Alter, begehrt er Gehör für seine Räthe, die zwar undeutlich und häßlich klingen, aber wohlgefügten Sinn haben und nur von jugendlichen Thoren verlacht werden. Er lobt die Affen; sie sind tüchtig zum Kampfe selbst mit den Göttern von wegen ihrer Hurtigkeit und Behendigkeit. Vom Winde die Kraft entlehnend, verdunkelt ja sogar der Staub der Erde die Sonne. Aber sie schauen nicht genug auf Ziel und Zweck, halten nicht Maß und Schranken. „Gewichtiger", so sagt er ihnen, „als eure sinnliche, nur obenhin und von ungefähr mit der Wahrheit stimmende Auffassung ist mein durch Ueberlieferung geläutertes Wissen, das wohl erschüttert, aber nicht ins Wanken gebracht werden kann" (IV, 27). So mahnt er sie denn alle, jeder auf seinem Posten, einträchtig zu der großen Aufgabe zusammenzuwirken, und den Sugrîva vor allem, sich nicht vorzudrängen und den Antheil Râmas sich nicht selbst anzumaßen.

Diese weise Rede macht es Râma möglich, die Affen durch kluges Lob in sein Interesse zu ziehen und sie für seine Pläne zu gewinnen (Ges. IV). Sie sind nun ganz einverstanden, daß er die Führung übernimmt und zunächst das Meer um freien Durchpaß nach Lankâ angeht. Da dieser

verweigert wird, züchtigt Râma das Meer mit einem seiner furchtbaren Pfeile und erlangt von dem aus den Tiefen emportauchenden Meeresgott die Bewilligung zum Bau einer Brücke (Ges. V). Nun kommen die Affen wieder an die Reihe. In einem eigenen Gesang (VI) wird weitläufig beschrieben, wie sie in allen zehn Weltgegenden die Berge zusammenreißen und am Strande des Meeres zusammentragen; im folgenden (VII), wie sie in übermüthig toller Lust Berg um Berg in die Tiefen des Meeres hinabschleudern — allein umsonst. Es kommt keine Brücke zu stande.

Entmuthigt und rathlos wendet sich endlich Sugrîva an Nala, Viçkarmans Sohn, welcher den Bau übernimmt und die Affen dabei als Handlanger verwendet. Jetzt geht die Sache voran (Ges. VIII). Denn Nala versteht das Geschäft. Gleich der erste Berg, den er am Ufer ins Meer wirft, faßt Boden und ragt über die Fluth empor: der erste Ansatz ist gegeben. Da stellt sich nun Nala hin wie ein richtiger Maurer, faßt mit dem einen Arm zurücklangend die Berge, welche ihm die Affen zutragen, und rückt sie mit dem andern an ihren Platz zurecht. Er verstopft die Löcher, die offen bleiben, und rückt die Berge zurecht, welche die Affen an den falschen Platz werfen. Indem der Ocean an den Bergen rüttelt, schließen sich diese nur fester aneinander. Die Brücke wächst und wächst, vom Berg Malaya am Festlande bis zum Berg Suvela bei Lankâ. Endlich schließt sich der letzte Arm des Meeres.

So fehlt es bei der Schilderung des Brückenbaues nicht an vielen schönen und oft treffenden Bildern und Vergleichen, aber die Unmöglichkeit der Situationen, die Widersprüche der Fiction, die unsägliche Weitschweifigkeit und Ueberschwänglichkeit machen einen eigentlichen Genuß unmöglich. Alles Bisherige überbietet aber der Berg Suvela (Trikûta), zu dem das Affenheer nunmehr gelangt und der in lauter Relativsätzen: „der, dessen, wo" . . . durch 96 Strophen hindurch beschrieben wird.

Da wird nicht nur der Pelion auf den Ossa gethürmt, sondern Himâlayas zu Dutzenden aufeinander und darauf Meer, Erde, Sonne, Weltelefanten und Welten, nebst allen millionenfach vergrößerten Creaturen und Göttern, so daß man vor lauter sich gegenseitig erwürgendem Bombast weder Götter noch Affen, weder Sugrîva noch Râma, ja kaum den Berg Suvela mehr sieht. Denn der Berg besteht nur aus einem Wortschwall der ungeheuerlichsten Worte und Bilder (Ges. IX).

Der nächste Gesang (X) schildert die letzte Nacht der Râkshasa zu Lankâ, erst lüstern und schlüpfrig, dann vollends obscön. Ein ganzer Farbentopf von Schönrednerei ist daran verschwendet, wie in so vielen

andern Erzeugnissen indischer Poesie. Râvana macht darauf (Ges. XI) den letzten Versuch, Sîtâ zu gewinnen. Er läßt ihr einen Râma gleichenden Zauberkopf zutragen, der sie glauben machen soll, Râma sei im Kampfe gefallen und enthauptet. Allein die List führt nicht zum Ziele. Die Farben sind auch hier zolldick aufgetragen und verderben einige an sich schöne Stellen.

Nun beginnt der Kampf. Er ist in vier Hauptphasen getheilt, denen die vier letzten Gesänge (XII—XV) entsprechen. Dem ersten Zusammenstoß der beiden Heere folgte erst eine Reihe Einzelkämpfe, dann das Zurückweichen der Râkshasa, endlich der Entscheidungskampf Râmas mit Râvana und der Tod des letztern. Vibîshanas Trauer um seinen Bruder, Sîtâs Befreiung und Feuerprobe werden nur kurz erwähnt. Durch die klare, einheitliche Gruppirung fallen manche Wiederholungen weg, die im Râmâyana lästig fallen; aber die Ausführung ist entsetzlich gesucht, überladen und verzopft. Man athmet ordentlich auf, wenn der Dichter uns endlich die beruhigende Versicherung gibt [1]:

„Hier endet dieses, das in der Wiedergewinnung Sîtâs bestehende Glück Râmas enthaltende, ‚Liebe' zum Kennzeichen habende, alle Menschen erfreuende Gedicht ‚Râvanas Tod'."

Wie anderwärts, verdrängten übrigens auch in Kashmir die neuen Kunstdichtungen das alte Râmâyana nicht. In der in Versen verfaßten Königschronik von Kashmir (Râjataranginî), welche aus dem 12. Jahrhundert n. Chr. stammen soll, wird dasselbe zweimal erwähnt, einmal gleich im I. Buche. Zwei verhungerte Brâhmanen, denen der König Dâmodara Nahrung verweigert hatte, fluchen ihm zur Strafe dafür: „Geh und sei eine Schlange! Wenn du aber an einem einzigen Tage das ganze Râmâyana gehört haben wirst, wird der Fluch sein Ende haben." [2]

Später (III. Buch) wird zweier Götzen gedacht, welche Râvana einst dem Vishnu entriß und in Lankâ verehrte, welche dann aber (nach Râvanas Sturz) von den Affen nach dem See Mânas im Himâlaya gebracht wurden und dort der Vergessenheit anheimfielen, „weil die Affen infolge ihrer thierischen Natur keinen Verstand hatten" [3].

---

[1] Ges. XV, 95.

[2] *Râdjataranginî*, Histoire des Rois du Kachmîr, traduite et commentée par *M. A. Troyer* (Paris 1840), Liv. I, vv. 165. 166, Vol. II, 19.

[3] Ibid. Liv. III, vv. 446—448, Vol. II, 110.

10. Die Râma-Schauspiele des Bhavabhûti.
(Mahâvîra-Carita. Uttararâma-Carita.)

Ein großer Theil des Râmâyana besteht, gleich den homerischen Gedichten, aus Reden und Wechselreden der handelnden Personen. Diese Stellen sind ganz dramatisch. Man brauchte nur noch den dazwischen erzählenden Dichter auch als handelnde Person zu fassen und eine Art Drama war vorhanden. Die häufige Recitation und die Länge des Gedichtes führten von selbst dazu, die verschiedenen Charaktere des Epos an Verschiedene zu vertheilen. Die Rhapsoden brauchten dann nicht das ganze Gedicht genau auswendig zu wissen, sondern konnten mehr ihre besondern Rollen vervollkommnen. Dazu Gesang und Musik, um der Unterhaltung mehr Abwechslung und Reiz zu geben — und der epische Vortrag gestaltete sich völlig zum Schauspiel — Nâtaka.

Daß dieses ungefähr der Ursprung des indischen Schauspiels war, darauf weist schon dieser Name hin, der zunächst Spiel mit Tanz bedeutet. Nur hat man dabei nicht zunächst an die zwei großen Epen zu denken, sondern an frühere Götterhymnen, die bei öffentlichen Festen gesungen wurden. Zu dem Vortrag gesellte sich Gesang, Tanz, Mimik, zum Monolog der Dialog, wie denn dialogische Lieder schon im Rigveda stehen, endlich eigentliche Scenen und Stücke[1]. Die indische Sage weist auf dasselbe. Am himmlischen Hofe Indras führte Bharata, der Gesang- und Theatermeister, mit den Apsaras Singspiele auf und brachte die schöne Kunst mit ihren Regeln, natürlich schon fix und fertig, vom Himmel auf die Erde, wo spitzfindige Theoretiker sie dann zum künstlichsten, vielverschlungenen System entwickelten. Die altindische Dramaturgie ist weit complicirter und eingehender als die des Aristoteles.

---

[1] *Sylvain Lévy*, Le Théâtre Indien (Paris 1890) p. 297 ss. R. Pischel, Gött. Gel. Anz. 1891, Nr. 10, S. 354 ff. Vgl. Lassen, Ind. Alterth. II, 502 ff. Weber, Akad. Vorles. (2. Aufl.) S. 215. Ernst Windisch, Der griechische Einfluß im indischen Drama. Verhandl. des V. Oriental.-Congr. II (Berlin 1882), 3 ff.

Kaum ein Stoff ist nun von den indischen Dramatikern so oft behandelt worden als die Râma-Sage, offenbar, weil keine andere so großer Volksthümlichkeit genoß, sowohl die gesamte Sage, wie sie das Râmâyana umspannt, als einzelne Theile und Episoden. Kaum eines dieser Dramen ist indes auch nur annähernd datirt, und so ist es kaum möglich, eine genealogische Abfolge derselben herzustellen. Wenden wir uns deshalb zunächst den zwei bedeutendsten dieser Râma-Schauspiele zu, jenen des Bhavabhûti, der mit Kâlidâsa zusammen den Höhepunkt indischer Dramatik und Kunstpoesie überhaupt bezeichnet.

Wenn von Kâlidâsa kein Râma-Schauspiel vorliegt, dagegen die erwähnte epische Gestaltung der Sage, so darf man das wohl seinem feinen künstlerischen Blick zuschreiben, der die eminent epische Natur des Stoffes durchschaute und die Schwierigkeiten erkannte, welche eine dramatische Bearbeitung des Ganzen nothwendig bieten mußte. Bhavabhûti wird die Schwierigkeit auch empfunden haben, mochte aber, von der Beliebtheit des Stoffes angezogen und gedrängt, sie überwinden zu können glauben. Bis zu einem gewissen Grade hat er sie auch überwunden und zwei Dramen zu stande gebracht, welche zu den vorzüglichsten Erzeugnissen der indischen Bühne gehören und von den Indern selbst als klassische Meisterwerke betrachtet werden; der Europäer indes, für welchen die Râma-Sage als solche nichts Bestechendes hat, wird leicht gewahren, daß der große Dramatiker des allzu breiten und epischen Stoffes wenigstens in dem einen dieser Stücke nicht völlig Herr geworden ist, und sein drittes Stück: Mâlatî und Mâdhava, wird den meisten besser zusagen.

Bhavabhûti stammte nach den Angaben seiner eigenen Prologe aus einer südindischen Brâhmanenfamilie, vermuthlich aus Berar. Wahrscheinlich lebte er an dem Hofe von Ujjayinî, wo das indische Drama die eifrigste Pflege fand und zu seiner höchsten Blüthe gelangte, etwa in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts n. Chr.[1].

Sein erstes Râma-Schauspiel — Mahâvîra Carita[2] (Die Thaten des großen Helden) — umfaßt dem Stoff nach die sechs ersten Kândas des

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Klassiker der altindischen Bühne. Stimmen aus Maria-Laach XLIII (1892), 537—544.

[2] Mahâvîracarita, ed. by *F. H. Trithen*. London 1848; by *Anundoram Borooah*. Calcutta 1877; transl. into English Prose by *John Pickford*. London 1871. Vgl. *H. H. Wilson*, Theatre of the Hindus II (3[d] ed., London 1871), 323—334. *S. Lévy* l. c. p. 269—272. Schröder, Indiens Literatur und Cultur S. 651. 652. J. L. Klein, Geschichte des Dramas III, 168—172.

Râmâyana, von dem ersten Auszug des jungen Râma zur Bekämpfung der Dämonen bis zu seiner glorreichen Heimkehr nach dem vollendeten Siege über Râvana. So ausgedehnt der Stoff und so zahlreich die handelnden Personen, so ist doch völlige Einheit der Handlung vorhanden, nämlich der Kampf Râmas gegen Râvana um Sîtâ, und diese Einheit ist von Bhavabhûti sorgfältig festgehalten, indem er alle Fäden der Verwicklung daraus hervorgehen ließ und alles ausschied, was nicht dazu gehörte. Die Lösung ist natürlich ex machina; die unfehlbare Macht göttlicher Waffen ist es, die schließlich über den zehnköpfigen Dämon triumphirt, aber im Verlauf der sieben Acte bewährt sich Râma unter immer gesteigerten Schwierigkeiten als jener zugleich liebenswürdige und großartige Heldencharakter, der jener göttlichen Dazwischenkunft vollkommen würdig ist. Der Triumph seiner Liebe zu Sîtâ ist zugleich der Triumph eines natürlich starken Heldenmuths und der Triumph der sittlichen Weltordnung überhaupt, des Guten über das Böse.

Das Stück beginnt in der Waldeinsiedelei des Viçvâmitra, bei welchem augenblicklich die Brüder Râma und Lakshmana als Beschützer der Einsiedler gegen die sie beunruhigenden Dämonen verweilen. Zum Besuch erscheinen Sîtâ und Ûrmilâ, Töchter des Königs Janaka von Mithilâ, begleitet von ihrem Ohm Kuçadvaja (König von Sânkâçya). Gleichzeitig findet sich ein Bote Râvanas ein und freit um die Hand Sîtâs für seinen Herrn. Doch schon bei der ersten Begegnung haben die zwei Prinzessinnen die beiden Fürstensöhne liebgewonnen und folgen mit Spannung dem Kampf, zu welchem dieselben gerufen werden. Trotz ihrer Jugend überwinden diese die furchtbare Hexe Tâdakâ und den Dämon Mârîca. Viçvâmitra versieht sie mit unbesieglichen Waffen. Der Bogen Çivas wird herbeigebracht und Râma bricht ihn (hinter der Scene), worauf Viçvâmitra über die Hand der zwei Prinzessinnen und deren zwei zu Hause gebliebenen Cousinen verfügt. Sîtâ wird Râmas Braut, und ihre Schwester Ûrmilâ und ihre zwei Cousinen Mândavyâ und Çrutakîrti erhalten die drei Brüder Râmas zu Bräutigamen. Beschämt muß der Dämon abziehen.

Im II. Act wird zunächst der Schrecken gemalt, den Râmas erste Thaten im Heerlager der Dämonen verbreiten. Râvanas Minister Mâlyavat und seine Schwester Çûrpanakhâ unterhalten sich darüber. Eine Botschaft Paraçurâmas, dieses Erzfeindes der Kriegerkaste, veranlaßt sie, diesen gegen Râma aufzureizen. Der Gewaltige ist sehr erbost, daß der junge Prinz den Bogen Çivas, seines Patrons, zerbrochen, dringt in den Palast des Königs Janaka und fordert Râma zum Kampf heraus. Sîtâ ist ängstlich

und sucht ihren Bräutigam zurückzuhalten; doch dieser reißt sich von ihr los und stellt sich dem frechen Herausforderer, der sich so siegesgewiß fühlt wie Goliath gegenüber dem kleinen David. Der Zweikampf wird indes noch dadurch aufgehalten, daß Râma von König Janaka abgerufen wird, um noch eine der Hochzeitsceremonien zu vollziehen.

III. Act. Paraçurâma ist über den Verzug höchst aufgeregt und sucht durch prahlerische Reden der Reihe nach Vasishtha, Viçvâmitra, Çatânanda und die Könige Janaka und Daçaratha einzuschüchtern. Endlich kehrt Râma zurück und führt ihn zum Kampfe. Denn in Indien durfte auf der Bühne selbst nicht gekämpft und todtgeschlagen werden.

IV. Act. Râma siegt aber und Mâlyavat ist darüber ganz verzweifelt. Er weiß kein Mittel mehr, als Zwietracht in Daçarathas Königshaus zu säen und Râma in den Wald jagen zu lassen, wo ihn die Râkshasa leichter angreifen könnten. Unterdessen sind die Könige von Ayodhyâ und Mithilâ voll Jubel über Râmas Sieg. Râma selbst erscheint und verabschiedet den großsprecherischen Kshatriyatödter, der so zahm und klein geworden wie ein frommes Kind. Allein nun schleicht sich Çûrpanakhâ, Râvanas Schwester, selbst in den Königspalast von Ayodhyâ ein und gewinnt als bucklige Zofe Mantharâ die zweite Frau des Königs für die Forderung an denselben, Bharata zum Nachfolger zu machen und Râma zu verbannen. Die boshafte List gelingt vollkommen. Râma ist hochherzig genug, seinem Vater die Forderung der Königin Kaikeyî zu überbringen, wobei viele interessante, im Grunde sehr dramatische Züge des Epos, wie die listigen Reden Mantharâs und die Schmollkomödie Kaikeyîs, ganz wegfallen. Alles erhält dadurch einen viel feierlichern und ernstern Ton. In den Vordergrund tritt allbeherrschend Râmas übermenschlicher Edelmuth. Er bestimmt sich Lakshmana und Sîtâ zu Begleitern; Sîtâ selbst kommt nicht zum Wort. Bharata dagegen will mit in den Wald ziehen, und da Râma ihn nicht annimmt, begehrt er wenigstens dessen Schuhe als symbolische Reichsverweser.

Bis dahin sind die Ereignisse des Epos ziemlich lebhaft und spannend dramatisirt. Doch die vier Acte entsprechen erst den zwei ersten Büchern des Râmâyana. Noch waren vier Bücher auf die Bühne zu bringen; die Handlung verließ nun den engen Kreis von Ayodhyâ und Mithilâ — sie streckte sich aus über alle Wälder Südindiens bis an die Inselstadt Lankâ und in der Suche nach der verlorenen Sîtâ über die gesamte Welt. Da dabei die indische Dramaturgie alles Fechten auf der Bühne verbot, so blieb dem Dichter nur übrig, die meisten Hauptmomente der weitern Handlung, den Raub Sîtâs, die Wanderungen Râmas, das Bündniß und

die Erlebnisse mit den Affen, die Sendung Hanûmats, den Brückenbau und die Kämpfe um Lankâ, in einer Reihe erzählender Dialoge auszuführen und diese im Grunde epischen Stücke durch einige wirklich dramatische Scenen zu verbinden. Dabei galt es, aus einer Fluth von Einzelheiten gerade jene Züge herauszugreifen und zu vereinigen, in welchen Râmas Muth, Besonnenheit, Seelengröße und Edelmuth — kurz seine Gestalt als Held nach indischen Begriffen — am anschaulichsten hervortreten. Dieses schwierige Kunststück hat Bhavabhûti in den drei übrigen Acten geleistet.

Der V. Act eröffnet mit einem Gespräch der zwei urweltlichen Riesengeier Jatâyu und Sampâti. Sie erzählen sich einige der Hauptabenteuer Râmas im Dândaka-Walde. Sampâti empfiehlt ihn dem besondern Schutze seines Bruders und fliegt dann nach dem Süden. Kaum ist er fort, so sieht Jatâyu schon Râma auf der Jagd nach der goldenen Gazelle, Lakshmana ihm zu Hilfe eilen, Râma als Einsiedler verkleidet an Sîtâs Hütte, Sîtâ von Râvana erfaßt und in die Luft entführt. Er eilt dem frechen Räuber nach, um ihm wo möglich seine Beute zu entreißen, bereit, für Sîtâ Blut und Leben einzusetzen. Dann erscheinen Lakshmana und Râma auf der Suche nach Sîtâ, voll Trauer und Entrüstung. Doch vergißt der Held sein augenblickliches Leid, um der bedrängten Çramanâ Hilfe zu leisten, und erlegt das kopflose Ungeheuer Kabandha. Durch Çramanâ erhält er einen Gruß von Vibhîshana und zugleich die Nachricht, daß derselbe sich mit Sugrîva, Hanûmat und andern Affenfürsten in Rishyamûka befindet. Dahin bricht er auf, wird aber unterwegs von Vâlin, einem Verbündeten Râvanas, angefallen. Vâlin unterliegt. Auf seinen Schrei kommen Vibhîshana und sämtliche Affenfürsten herbei, und der sterbende Vâlin selbst leitet ihr Bündniß mit Râma ein.

Der VI. Act versetzt uns nach Lankâ. Mâlyavat, der Urheber aller bösen Anschläge, klagt über seinen Mißerfolg. Die Râkshasin Trijatâ meldet das Unheil, das Hanûmat angerichtet. Râvana, von Liebe zu Sîtâ verzehrt, wird von seiner Gattin Mandodarî mit der Nachricht überrascht, daß schon eine Brücke das Festland mit Lankâ verbindet. Er spottet darüber als über eine Unmöglichkeit, aber sein Feldherr Prahasta verkündet die bereits begonnene Belagerung. Es ist kein Zweifel mehr möglich. Als Gesandter Râmas fordert Angada, Vâlins Sohn, die Herausgabe Sîtâs und die Unterwerfung Râvanas. Dieser weist ihn höhnisch ab und stürzt sich dann selbst auf das Schlachtfeld. Der ganze übrige Kampf um Lankâ, das längste Buch des Râmâyana, ist nun in eine verhältnißmäßig kurze

Scene zusammengedrängt. Da der Dichter die Schlacht nicht auf den Brettern schlagen lassen darf, läßt er den Gott Indra nebst seinem Wagenlenker Mâtali und den König der Luftgeister Citraratha auf Feenwagen durch die Luft daherfahren und den ganzen Verlauf des Kampfes aus der Vogelperspective beschreiben. Dabei folgt rasch Schlag auf Schlag. Nachdem der Sieg ein paarmal geschwankt, fällt Râma, von unsichtbaren Waffen getroffen und alles scheint verloren. Doch Hanûmat bringt statt des bloßen Amrita dasselbe zugleich mit dem Berge herbei. Râma erhebt sich neubelebt und tödtet Râvana.

Dem VII. Act geht ein kleines Vorspiel voraus, in welchem die Stadtgöttin von Lankâ den Untergang ihrer Herrlichkeit betrauert, ihre Schwester Alakâ sie zu trösten sucht und ihr Nachricht bringt von der Erhebung Vibhîshanas zum König, von der Feuerprobe, die Râma über Sîtâ verhängt, und von dem Herannahen Râmas auf dem Wagen Pushpaka. Es scheint, daß diese Wagenscenen sehr beliebt waren. Sie kommen in vielen andern Stücken vor, und so trug Bhavabhûti kein Bedenken, Vibhîshana den berühmtesten aller Wagen, den Wagen Pushpaka, herbeibringen zu lassen. Râma, Sîtâ, Lakshmana, Sugrîva besteigen ihn, und nun beginnt eine für die abendländische Dramatik unmögliche Scene. Denn von dem Wagen aus (sei es nun, daß derselbe auf der Bühne stehen blieb oder in irgend einer Weise über die Bühne bewegt wurde) wird von den genannten Personen die ganze Luftfahrt theils in Dialogform beschrieben, theils mit mimischen Künsten angedeutet. Es ist dieselbe Fahrt, die Kâlidâsa im Rhaguvamça so prächtig schildert. Die Zeichnung Bhavabhûtis ist gedrängter und stellenweise ebenso gewandt; doch verliert sie durch die künstliche Theilung an verschiedene Rollen. In Ayodhyâ steigt Râma mit den Seinen aus und wird von Bharata und Çatrughna, von den Königinnen, von Vasishtha und Viçvâmitra und dem gesamten Volk jubelnd empfangen. Der abschließende Glückwunsch ist Viçvâmitra in den Mund gelegt. Râma antwortet mit dem Segensspruch:

Und so mögen denn den Erdkreis die Welthüter treu beschirmen!
Mögen uns die Wolken spenden Regen zu der rechten Stunde.
Mög' versorgt mit Korn das Reich sein und bewahrt vor Noth und Uebel!
Mögen mit viel süßen Liedern Dichter ew'ge Wonne bringen,
Und die Weisen andre lehren, sich an ihrem Werk zu freuen.

Zeichnet sich das eine Râma-Schauspiel durch eine würdige Darstellung des indischen Heldenideals, durch kernige Kraft und männlichen Schwung aus, so nähert sich das zweite in feiner Zeichnung weiblicher Geduld und Treue, in weicher Zartheit und Lieblichkeit mehr der Çakuntalâ. Es

heißt: Uttara Râma Carita[1] (die weitern Thaten Râmas), entsprechend dem VII. Theile des Râmâyana, an den es sich anlehnt. Doch läßt Bhavabhûti die mythologische Vorgeschichte Râvanas sowie die Ausfahrt Râmas ganz beiseite und hält sich an die mehr menschlichen, rührenden und ergreifenden Momente dieses letzten Theiles der Sage. Wie kaum in einem andern Erzeugniß der indischen Dramatik weht hier sophokleischer Geist, der sanfte, erhabene Ernst des Oedipus auf Kolonos. Wenn Çakuntalâ in Europa mehr Gunst gefunden, so ist nicht zu vergessen, daß es eben ein Liebesdrama ist, und zwar ein berauschend süßes; die Grundmotive der Uttararâma-Carita aber sind treue Gattenliebe im Kampf mit Forderungen der Königspflichten, innige Mutterliebe und fromme Pietät der Jugend gegen Lehrer und Eltern, Standhaftigkeit im Leiden und Vertrauen auf eine höhere Führung, die auch das Leid zum Besten wendet, all das nicht moralisirend oder rhetorisch klügelnd ausgeführt, sondern von tiefster poetischer Empfindung durchhaucht. Den Hintergrund bildet Königsstadt und Wald, die Lieblingsscenerie aber wieder die indische Waldeinsiedelei, der Stammsitz aller religiösen Bildung, aller großen Ideen und Thaten, umgeben von allem Zauber der reichsten, unerschöpflichen Natur.

Nach vierzehn Jahren voll Leiden und Mühen haben Râma und Sîtâ endlich triumphirt, und es ist, als sollte ihnen nun Friede und Glück beschieden sein. Allein die Erde ist kein Paradies. Die treuen Genossen, die Râma im schweren Kampf zur Seite gestanden, ziehen fort in ihre Heimat. Sîtâ empfindet den Abschied tief, und Râma weiß sie nicht anders zu trösten als mit den Worten:

> Leid, Schmerz und Trennung sind des Menschen Antheil,
> Solang er hier mit andern Menschen weilt.
> Drum fliehn die Weisen fort aus dem Gewühle,
> Verlassen alles, um in stillem Walde
> Des Leidens Quell, der Wünsche Gluth, zu dämpfen.

Ein Bote Vasishthas bringt aus dem Walde die geheimnißvolle Mahnung, Râma solle einerseits die Wünsche seiner Gattin erfüllen, andererseits besonders das allgemeine Wohl als das Höchste im Auge behalten. Im Park des Königspalastes hat man indes alle Schicksale und Thaten Râmas in Gemälden dargestellt. Râma geht mit Sîtâ und Lakshmana dahin, um nochmals all seine Leiden und Kämpfe freudig-schmerzlich an sich vorüberziehen

[1] Uttararâmacarita, ed. Calcutta 1831; Madras 1882. Englisch von *H. H. Wilson* l. c. I, 275—384. Französisch von *F. Nève*, Le Dénouement de l'Histoire de Râma. Bruxelles, Paris 1880. Vgl. *Lévy* l. c. p. 219—224. Schröder a. a. O. S. 652—655. Klein a. a. O. III, 176—204.

zu lassen. Die Erinnerung weckt in Sitâ den Wunsch, noch einmal in der Einsamkeit des friedlichen Waldes zu leben, und gemäß der erhaltenen Mahnung sendet Râma alsbald um einen Wagen. Inzwischen schlummert die junge Königin ein: die Worte, die sie im Traume spricht, athmen die innigste Anhänglichkeit an Râma. Aber ein Bote kommt und meldet, daß, trotz der bestandenen Feuerprobe, das Volk nicht an die eheliche Treue Sîtâs glauben will und ihr Verweilen bei Râma als eine Schmach empfindet. Râma ist darüber aufs tiefste entrüstet. Allein es ist ihm klar, daß das allgemeine Beste über seine Liebe und über sein häusliches Glück geht. Er hält es für Pflicht, der allgemeinen Wohlfahrt seine eigenen Herzenswünsche zu opfern. Er gibt Befehl, sie in die Verbannung zu führen, und verläßt dann die Schlummernde, von Schmerz überwältigt, mit gebrochenem Herzen, durch Boten zu einem neuen Kampf wider einige Dämonen berufen.

Aus dem Königspalast von Ayodhyâ und seinen Gärten werden wir nun in den Wald von Janasthâna versetzt. Es sind mittlerweile schon zwölf Jahre dahingeflossen. Aus einem Gespräch der Waldnymphe Vâsantî und der fliehenden Büßerin Âtreyî vernehmen wir, daß Râma die Vorbereitungen zum großen Pferdeopfer begonnen hat, daß der Einsiedler Vâlmîki seine Heldenthaten in einem neuen herrlichen Gedichte besingt und daß er zwei wundersam schöne Knaben aufzieht, welche ihm eine Gottheit übergeben. Dann tritt Râma auf. Er hat eben im Walde dem Çûdra Çambûka den Kopf abgeschlagen. Doch Râmas Hand hat läuternde Kraft. Çambûka wird sofort als himmlischer Genius wiedergeboren, dankt Râma ehrfurchtsvoll und führt ihn durch das wirre Dickicht bis in die Nähe von Agastyas Einsiedelei. Hier überläßt sich Râma in tiefstem Schmerze der Erinnerung an sein früheres Waldleben mit Sîtâ. Von Agastya eingeladen, rafft er sich dann auf und pilgert weiter zu dessen Hütte.

Sîtâ hat sich unterdessen, von Lakshmana mitten im Walde verlassen, aus Verzweiflung in die Fluthen des Ganges gestürzt und mit dem Tode ringend zwei Kinder geboren. Doch die Flußgöttin Gangâ hat sich mitleidig ihrer erbarmt, sie mit ihren Knäblein gerettet, diese zur Erziehung dem Vâlmîki übergeben, Sîtâ selbst aber unter ihren besondern Schutz genommen und sie unsichtbar gemacht, damit sie, geschützt gegen alle Dämonen, ihre frühern Lieblingsstätten besuchen und dort Blumen pflücken könne. Das alles erzählen uns die Flußgöttinnen Tamasâ und Muralâ in lieblichen Versen, voll der schönsten Naturschilderung. Dann erscheint Sîtâ mit einem Blumenstrauß, geisterhaft wie Ophelia und wie diese traumhaft redend,

stets mit Râma beschäftigt, treulich von der Flußgöttin Tamasâ begleitet. So trifft sie im Wald mit Râma zusammen, der sie zwar nicht sieht, aber ihre Nähe fühlt und sofort ohnmächtig niedersinkt. Erst wie sie vor ihm niederkniet, mit einer Hand seine Rechte faßt und mit der andern Hand seine Stirne streichelt, kommt er langsam zu sich. Sie fürchtet ihm aber zu mißfallen und will fliehen. Sehnsüchtig ruft er nach ihr und folgt dann ihrer Freundin Vâsantî, die ihn mahnt, dem bedrohten Elefanten Sîtâs zu Hilfe zu eilen. Sîtâ mit Tamasâ folgten ihnen, und so treffen Râma und Sîtâ abermals am Fluß Godâvarî zusammen. Sie reden alle zusammen, weder Râma noch Vâsantî können aber Sîtâ schauen, und so dient das seltsame Zusammentreffen nur dazu, die Liebe, Treue und den Trennungsschmerz beider aufs höchste zu steigern. Doch indem beide sich von ihrer gegenseitigen Liebe überzeugen, scheiden sie getröstet, ohne daß Sîtâ aus ihrer Unsichtbarkeit heraustritt.

Der nächste Act schlägt einen fröhlichern Ton an. In Vâlmîkis Einsiedelei wird gewaltig gekocht. Denn es werden, wie uns seine Schüler sagen, hohe Gäste erwartet, die nicht zu fasten brauchen. Es erscheint Janaka, Sîtâs Vater, der weise Vasishtha und Kausalyâ, Râmas Mutter. Sie klagen einander theilnehmend ihr Herzeleid, werden aber aus ihrer Trauer durch die Knaben aufgescheucht, die fröhlich um die Einsiedlerhütte spielen. Einer thut sich vor allen hervor. Seine Züge erinnern Kausalyâ wie Janaka an Râma und Sîtâ. Aber es ist nichts aus ihm herauszubringen, als daß er Lava heißt und noch einen Bruder Namens Kuça hat. Râma kennen sie nur aus den Versen des Râmâyana, das sie von Vâlmîki gelernt und von dem Bharata einen Theil als Schauspiel bearbeitet hat. Plötzlich entsteht Geschrei. Das Opferpferd naht, das Râmas Oberherrlichkeit verkünden soll. Der übermüthige Lava stürzt sich alsbald hinaus, um es zu entführen. Seine jugendlichen Genossen lassen sich rasch von den Kriegern einschüchtern, welche das Pferd zu beschirmen haben. Lava aber ist entschlossen, ihnen allen zu trotzen. Denn Râmas Heldenblut fließt in ihm.

Der Anführer der Krieger ist Candraketu, der Sohn Lakshmanas, also Lavas Vetter. Doch sie kennen sich nicht. Wie zwei junge mittelalterliche Ritter fordern sie sich unter viel Höflichkeitsbezeigungen zum Kampfe heraus. Sie bewundern sich gegenseitig; aber schließlich muß die Sache ausgefochten werden.

Der Kampf, von beiden Seiten mit wunderbaren Waffen geführt, wird von zwei Luftgeistern aus der Höhe beschrieben. Von beiden Seiten wird Unglaubliches geleistet. Ehe es indes zu einem Entscheid kommt, tritt

Râma selbst dazwischen und trennt die Kämpfenden. Candraketu wie Lava finden seine höchste Anerkennung. Vor einem Helden wie Râma aber, dem leuchtenden Ideal der Ritterschaft, das er aus dem Râmâyana kennen gelernt, beugt sich Lavas trotziger Jugendübermuth. Er streckt die Waffen und bittet um Verzeihung. Auch sein Bruder Kuça kommt nun herbei, und Râma, der Vater, umarmt seine beiden Söhne, noch ohne sie zu kennen, doch mit der Ahnung, daß sie es sein könnten, und mit dem Wunsch, daß sie es sein möchten. Auf seine Bitte singt ihm Kuça eine Stelle aus dem Râmâyana: von Râmas und Sîtâs Liebe. Da strömen seine Thränen und er versinkt in schmerzliche Betrachtung, aus der ihn dann das Herannahen seiner Mutter, des Königs Janaka und der übrigen Gäste aufscheucht.

Die Lösung wird endlich (im VII. Act) auf die unerwartetste Weise herbeigeführt, nämlich durch ein Schauspiel im Schauspiel. An einem waldumschatteten Halbkreis am Ufer des Ganges ist ein Theater errichtet, zu dem alle Götter und Geister geladen werden, dem aber vor allem Râma, Candraketu, Kuça, Lava und ihr ganzes Gefolge als Zuschauer beiwohnen. Râma erhält den königlichen Ehrensitz, wie sich gebührt. Als Schauspieler wirken die Apsaras aus Indras Himmel unter Bharatas Leitung, der nach der Sage die Schauspielkunst überhaupt erfunden.

Das kleine Schauspiel im Schauspiel führt Sîtâ vor, wie sie sich, von Lakshmana verlassen, in die Fluthen des Ganges stürzt. Ihr verzweifelter Ruf ertönt hinter der Bühne. Der Schauspielleiter erzählt die That. Dann tritt Sîtâ auf, eben dem Tode entronnen, gestützt auf Prîthivî, die Göttin der Erde, und auf die Flußgöttin Gangâ, von denen jede ein neugebornes Kindlein auf dem Arme trägt. Sie kann kaum glauben, daß das ihre Kinder sind. Nach Râma rufend, bricht sie zusammen. Wie sie zu sich kommt, geben die Göttinnen sich ihr zu erkennen und trösten sie. Prîthivî klagt herb über Râmas Härte und Grausamkeit. Gangâ erklärt und entschuldigt liebevoll seine Handlungsweise. Sîtâ möchte lebensmüde zu ihrer Mutter, der Erde, zurückkehren. Gangâ aber mahnt, erst für die Kinder zu sorgen. Sie soll ihnen Mutter sein, solange sie mütterlicher Pflege bedürfen; dann soll Vâlmîki sie nach allen Forderungen der Schriften erziehen. Prîthivî erklärt sich einverstanden, und die drei gehen ab.

Die Vorstellung ruft in Râma einen wahren Sturm der verschiedensten Gefühle hervor. Er nimmt sie für Wirklichkeit und ruft dazwischen. Er will Sîtâ zu Hilfe eilen. Bei ihrem Anblick sinkt er zusammen. Beim Gespräch der beiden Göttinnen wird er etwas ruhiger und folgt theilnahmsvoll; wie aber Sîtâ ihr Verlangen äußert, heimzugehen zur mütterlichen

Erde, und wie sie mit den Göttinnen von der Bühne verschwindet, wird er von maßlosem Schmerz erfaßt und stürzt ohnmächtig nieder. Doch nun ändert sich das Blatt. Die ganze Götterwelt zeigt sich am Himmel. Arundhatî, die Gattin Vasishthas, die lange Jahre treulich Sîtâ gepflegt, führt sie, die wirkliche Sîtâ, herbei. Vâlmîki, der Dichter, stellt Râma seine beiden Söhne vor, und so findet sich endlich Râma mit all den Seinen zusammen.

In den Schlußworten, welche Râma an Vasishtha richtet, hat Bhavabhûti in überaus poetischer Weise seine Ideen über Wesen und Ziel der dramatischen Kunst niedergelegt. Sie stimmen völlig mit den Anschauungen des Aristoteles überein, zufolge denen das Spiel der Leidenschaften (besonders Mitleid und Furcht) nicht bloße Unterhaltung und Ergötzung, sondern eine ideale Erhebung und Läuterung der Seele (Katharsis) herbeiführen soll. Sie bezeichnen recht eigentlich den Höhepunkt geistiger Bildung, zu dem sich die Inder erschwangen und der sie den Griechen wohl sehr nahe gebracht hätte, wenn nicht einerseits eine abenteuerliche Phantastik, andererseits eine ewig tüftelnde und formalisirende Verstandesrichtung sie von der harmonischen Gestaltung des Schönen abgelenkt hätte. Diese Schlußverse lauten:

Nichts bleibt mir, heiliger Mann, zu wünschen mehr.
Mög' dies von Göttern eingegeb'ne Spiel
Das Herz erfreuen und zugleich auch läutern,
Wie Mutterliebe jeden Kummer löst,
Der Gangâ Fluthen jede Makel tilgen.
Es mög' die Schauspielkunst mit tiefem Sinn
Und Verswohllaut uns die Geschichte deuten,
Daß ew'ger Ruhm für seine holden Töne
Den großen Sangesmeister ehrend kröne,
In welchem Kunst und Wissen suchen eins:
Der Wahrheit Quell, den Born des höchsten Seins.

---

11. Spätere Râma-Schauspiele.

Die Hochblüthe, welche das indische Drama in den Schauspielen des Bhavabhûti erreicht, war nicht von langer Dauer. Viele Dichter bildeten sich zwar an der Gewandtheit seiner Technik, an den von ihm angewendeten dramatischen Motiven, an seinem Pathos, an seiner Kunst der Naturschilderung, an dem Reichthum seines Ausdruckes, an der Schönheit seiner Sprache; mehrere nahmen auch die Râma-Sage zum Vorwurf und hatten den Erfolg, daß ihre Stücke von den Indern als klassische Meisterwerke betrachtet wurden. Allein der Geschmack des Publikums selbst sank, nachdem die Kunst zu jener Höhe gelangt war. Man wollte noch mehr und noch Schöneres. Dabei ward die Kunst zur Künstelei; Effecthascherei führte zu Unnatur, Uebertreibung, Bombast. Die Epigonen besaßen nicht die Schaffenskraft und das feine Kunstgefühl eines Kâlidâsa oder Bhavabhûti. Daß sie sich selbst überschätzten, zeigt schon der Umstand, daß sie, nur mit der Beliebtheit des Stoffes rechnend, so oft neue Seitenstücke zu den Râma-Schauspielen des Bhavabhûti zu leisten versuchten. Während dieser, ein echter Künstler, die weite Stoffmasse des Epos auf möglichst wenige, wirksame Scenen zusammenzudrängen suchte, meinten sie, vielleicht vom Publikum gedrängt, ergänzen, vermehren und alles nachtragen zu müssen, was ihr Vorgänger wohlweislich hinweggelassen. Anstatt die gegebenen Motive lebendig zu durchdringen, trugen sie ganz fremdartige Erfindungen hinein und verarbeiteten sie nach bereits vorhandenen Schablonen. So wurden die Stücke immer länger und breiter, bedeuten mehr einen Niedergang als ein neues Aufleben der dramatischen Kunst.

1. Anargha-Râghava[1], nach seinem Verfasser auch Murâri-Nâṭaka, d. h. „Murâris Schauspiel“ genannt, gehört der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts an, ist also etwa anderthalb Jahrhunderte jünger als die Stücke des Bhavabhûti. Es behandelt in 7 Acten die ganze Geschichte Râmas von seinen ersten jugendlichen Heldenthaten bis zu seinem Triumph über Râvana und seiner Thronbestei-

[1] Anargha Râghava by Murâri, with the Commentary of Rucipati ed. by *Pandita Durgâprasâda* and *K. Pandita Paraba*. Bombay 1887. Vgl. *H. H. Wilson*, Theatre of the Hindus II, 375—383. *S. Lévy*, Theatre Indien p. 277—280.

gung. Die ersten Acte sind stark mit Naturbeschreibung durchtränkt: Nacht, Morgenroth, Sonnenaufgang, Sonnenuntergang, Mondaufgang und abermals Sonnenaufgang. Die Handlung schleicht ziemlich langsam voran und hat keine eigentliche Verwicklung als jene, welche die Sage selbst bot. Vâmadeva, Viçvâmitra, König Daçaratha und die andern Sagengestalten stehen im Vordergrunde. Erst im III. Act läßt Râvana durch einen Abgesandten um Sîtâ werben und sucht dann, nachdem Râma den Bogen gebrochen und Sîtâ gewonnen, ihn durch List in den Wald zu bringen, um ihm Sîtâ zu entreißen. Çûrpanakhâ, seine Schwester, nimmt zu diesem Zwecke die Gestalt der buckligen Zofe an. Im V. Act wird dann Sîtâ entführt, so daß für den Kampf um Lankâ und Râmas Rückkehr und Krönung nur 2 Acte übrig bleiben. Die ungünstige Natur des an sich meist epischen Stoffes tritt um so auffälliger hervor, je gesuchter und ungeschickter der Dichter ihn dialogisch unterzubringen sucht. Anstatt uns Râma und Sîtâ selbst in ihrem Waldleben vorzuführen, läßt er uns dasselbe durch die Einsiedlerin Çramanâ und den Bärenfürsten Jâmbavat beschreiben. Auch von der Entführung kommt nichts auf die Bühne: alles wird durch Nebenpersonen, und zwar ziemlich matt, prosaisch erzählt. Noch im selben Act wird Guha aus den Händen des kopflosen Dämons Kabhanda befreit und der Affenfürst Vâlin von Râma getödtet, und Stimmen hinter der Bühne verkünden die Krönung des Affenfürsten Sugrîva und seinen Bund mit Râma — alles so undramatisch wie möglich.

Von dem Brückenbau und von der Belagerung Lankâs erhält man natürlich ebenfalls nichts mehr als eine dialogisirte Schilderung, und den entscheidenden Kampf Râmas mit Râvana beschreiben zwei Luftgeister von ihren Wagen herab in weitschweifigem Redeschwall. Den größten Theil des letzten Actes nimmt die Rückreise Râmas durch die Lüfte ein, ähnlich wie in Bhavabhûtis Mahâvîra Carita; aber während hier noch etwas Maß und Vernunft herrscht, sucht Murâri die Schilderung durch die ausschweifendste Phantastik noch zu überbieten. Er läßt die Reisenden auf dem Wagen Pushpaka (als Vorläufer Jules Verne's) gleich in die höchsten Luftregionen emporsteigen, zu dem sagenhaften Gebirge Sumeru und dann in die Regionen des Mondes selbst (Candraloka), wo der Dichter in mehreren Hundert Versen seine mythologischen Kenntnisse auskramt. Dann steigt er zur Erde hernieder, woselbst er Ceylon (Sinhalâ) wohlweislich von Lankâ unterscheidet. Darauf geht es durch die Halbinsel weiter an den Ganges und von da nach Ayodhyâ.

2. Bâla-Râmâyana[1]. Das Drama umfaßt die ganze Geschichte Râmas von seiner Brautwerbung um Sîtâ bis zu seinem Triumphe über Râvana in 10 Acten, die zusammen doppelt so lang sind als die Çakuntalâ oder ein anderes der klassischen Stücke. Schon der Prolog ist fast so lang wie ein kleineres Stück. Râma ist von vornherein als erster Liebhaber aufgefaßt und Râvana als zweiter, so daß das ganze Stück auf ein Eifersuchtsdrama hinausläuft. Schon bei der Gattenwahl Sîtâs im ersten Act erscheint Râvana in Begleitung seines Feldherrn Prahasta, um mit Râma und den andern Heiratscandidaten um Sîtâs Hand zu freien. Er verlangt, daß zu dem Entscheide Çivas Bogen herbeigebracht werde; wie er denselben aber dann spannen soll, tritt er zurück, ohne den Versuch zu wagen, und spottet der andern, die in solcher Weise Sîtâs Hand gewinnen wollen. König Janaka fühlt sich dadurch sehr verletzt und will sich an Râvana rächen; er wird aber von einer

[1] Bâlarâmâyana, a drama by *Râjaçekhara* ed. by Pandit *G. D. Sastri*, Benares 1869; ed. by *Jîbânanda Vidyâsâgara*. Calcutta 1884. Vgl. *S. Lévy* l. c. p. 272—277.

geheimnißvollen Stimme zurückgehalten. Liebe und Eifersucht lassen indes Râvana fortan keine Ruhe mehr. Er geräth in Streit mit Paraçurâma, der ihm seine Axt nicht hergeben will, um Râma zu bekämpfen. Er fällt dann der schon in vielen vorausgegangenen Stücken breitgetretenen Liebesmelancholie anheim. Um ihn aufzuheitern, lassen ihm seine Minister ein Theaterstück aufführen — wieder eine Bühne auf der Bühne. Das Stück ist aber schlecht gewählt: denn es führt Râma vor, wie er, von Janaka freundlich aufgenommen, die andern Freier besiegt und Sîtâs Hand gewinnt. Râvana wird darüber so wüthend, daß das Stück unterbrochen werden muß. Darauf folgt Râmas Hochzeit, dialogisch erzählt, und sein Kampf mit Paraçurâma. Dann ein neuer Theatercoup.

Um Râvana zu beruhigen, läßt sein Minister Mâlyavat zwei Puppen anfertigen, welche völlig Sîtâ und ihrer Zofe gleichen. In dem Munde derselben werden kleine redende Papageien angebracht, die vollkommen ihre Stimmen nachahmen können. Für einen Augenblick wird Râvana getäuscht, aber auch nur für einen Augenblick. Dann wird er nur um so melancholischer und ruft nun im Garten Bäche, Flüsse, Thiere, Vögel, Bäume, kurz die ganze Natur an, ihm Sîtâ wiederzugeben, wie der König Purûravas in Kâlidâsas Vikramorvaçî. Erst die Klagen seiner Schwester Çurpanakhâ, der Râma Ohren und Nase abgeschnitten, scheuchen ihn aus seinen Träumereien auf. Die noch übrigen 5 Acte bringen dann die Entführung Sîtâs, die Belagerung von Lankâ und das übrige, ebenfalls mit den verzwicktesten Einfällen und Zuthaten überwuchert.

Das Drama wird im Prolog dem Dichter Râjaçekhara zugeschrieben und dürfte etwa in dieselbe Zeit fallen wie Murâri-Nâtaka.

3. Hanûman-Nâtaka oder Mahâ-Nâtaka[1]. Ihren Höhepunkt erreichte die theatralische Mache in dem Schauspiel, das seines Umfanges wegen einfach „das große" heißt: Mahâ-Nâtaka. Es führt aber auch noch einen andern, ebenfalls sehr bezeichnenden Namen. Die nie rastende Sagenbildung schrieb es dem Affenfürsten Hanûmat zu. Auf uns wirkt schon der bloße Name mit unwiderstehlich komischer Gewalt. Das war aber bei den Indern nicht der Fall. Hanûmat war ihnen der treue Waffengefährte des größten Helden und des höchsten der Götter, selbst ein Göttersohn. Der Einfall, ihn noch gar zum Dichter zu machen, wurzelte darin, daß er im Uttara-Kânda als ein Ausbund von Bildung und Gelehrsamkeit beschrieben war.

„Wiederum bestrebte sich der Fürst der Affen grenzenlos, die Grammatik zu lernen, und zur Forschung geneigt, schaute er auf zur Sonne und ging von dem Berge, wo die Sonne sich erhebt, zu dem Berge, wo sie untergeht, umfassend die mächtige Sammlung, d. h. die Aphorismen (sûtra), den Commentar (vritti), Vârttika (arthapada), Mahârtha und Sangraha (des Vyâdi). Der Affe ist vollkommen; keiner gleicht ihm in den Çâstras, in Gelehrsamkeit, in Bestimmung des Sinnes der Schrift. In allen Wissenschaften, in den Regeln der Strengheit wetteifert er mit dem Lehrer der Götter." [2]

[1] Mahânâtaka, a Drama in 9 Acts by Hanuman, compiled by Madhusûdana Miçra, edited by *Jîbânanda Vidyâsâgara*. Calcutta 1878. Engl. Uebersetzung von *Maharaja Kalikrishna Bahadur*. Calcutta 1840. Vgl. *H. H. Wilson* l. c. II, 263—373. S. Lévy (l. c. p. 280) stellt ein eigenes Werk darüber in Aussicht, ebenso R. Pischel, bereits Götting. gel. Anz. 1885, S. 760, Anm. 1, und abermal das. 1891, S. 358. Klein a. a. O. III, 367. 368.

[2] Uttara-Kânda Sarga 36, vv. 44 ff.

Der indische Commentator erklärt uns: mit dem „Umfassen der mächtigen Sammlung" sei gemeint, daß Hanûmat die große Sammlung nach Wortlaut und Sinn völlig inne gehabt habe. Unter den Sûtras versteht er die acht Bücher des Pânini, unter Vritti die zeitgenössischen Glossen dazu, unter Arthapada die Vârttika, d. h. Sprüche, welche den Sinn der Sûtras wiedergeben; unter Sangraha das von Vyâdi verfaßte Buch Sangraha. Hanûmats Schriftkenntniß erklärt er dahin, daß er den Sinn der Veden genau nach der Pûrva- und Uttara-Mîmânsâ verstanden habe. Schließlich fügt er noch bei, daß Hanûmat nach der Ansicht Katakas der neunte der großen Grammatiker gewesen [1].

An diese Gelehrsamkeit hing sich nun die Sage und fabelte weiter, daß Hanumat das Mahâ-Nâtaka verfaßt und auf Felswände eingegraben habe. Da sah es Vâlmîki und fürchtete, der größere Liebreiz des Stiles möchte sein eigenes Werk in den Schatten stellen. Er beklagte sich bei Hanûmat. Dieser war ganz gerührt und so edelmüthig, daß er ihm erlaubte, die Felsen mitsamt der Dichtung ins Meer zu werfen. So blieb das Schauspiel durch Jahrhunderte unbekannt im Meeresgrunde liegen. In der Zeit des Königs Bhoja wurden jedoch Theile desselben aufgefischt, und der König beauftragte den Dichter Dâmodara-Miçra, die Lücken auszufüllen und so das Werk zu ergänzen.

Wie Wilson meint, hat diese drollige Fabel insoweit einen wirklichen Hintergrund, als das Schauspiel aus Fragmenten einer frühern Dichtung zusammengeflickt worden zu sein scheint, wahrscheinlich unter der Regierung des Königs Bhoja, d. h. im 10. oder 11. Jahrhundert. Ein Dichter Namens Dâmodara wird unter zahlreichen Schriftstellern erwähnt, welche dieser König begünstigt haben soll. Das Stück selbst weist auf einen solchen Ursprung hin. Denn es enthält manche ganz poetische Ideen und Stellen; die Sprache ist im allgemeinen harmonisch; aber die Ausführung ist sehr ungleich und verräth häufig bloß ungeschickte Flickarbeit.

Es hat nicht weniger als 14 Acte, auf welche die Geschichte Râmas ungefähr folgendermaßen vertheilt ist:

I. Râmas Jugendleben, zum größten Theil vom Dichter erzählt; dialogisirt ist Râmas Fahrt an den Hof von Mithilâ, das Brechen des Bogens, die Gewinnung Sitâs und der Kampf mit Paraçurâma.

II. Râmas Liebesleben, ganz im Gegensatz zum Epos grob erotisch ausgeführt, wenn auch in gewandter und blühender Sprache.

III. Râmas Verbannung, sein Aufenthalt in Pancavatî, die Jagd auf die vermeintliche Gazelle. Vorwiegend beschreibend.

IV. Fortsetzung der Jagd auf die Gazelle. Râvanas Werbung um Sitâ. Die Entführung. Tod des Geiers Jatâyu bei der Vertheidigung Sitâs. Begegnung Sitâs mit Hanûmat. Râma findet die Hütte leer.

V. Suche Râmas nach Sitâ. Kampf und Sieg über Vâlin. Entsendung Hanûmats nach Lankâ.

VI. Hanûmats Besuch bei Sitâ. Seine Heldenthaten in Lankâ und seine Rückkehr zu Râma.

VII. Vorrücken von Râmas Heer. Wortstreit zwischen Vibhishana und seinem Bruder Râvana. Der Brückenbau und der Marsch vor Lankâ.

VIII. Râma schickt Angada nach Lankâ, um die Herausgabe der Sitâ zu fordern mit gütlicher Begleichung des Streites. Er drängt aber zum Kriege und erklärt ihn dann, nachdem die Bedingungen verworfen. Dieser Dialog ist gut durchgeführt.

[1] *Muir,* Origin. Sanskr. Texts IV, 490. 491.

IX. Kriegsrath in Lankâ. Disput zwischen den Räthen Virûpâksha und Mahodara. Râvana sucht Sîtâs Gunst zu gewinnen. Er bringt ihr erst ein Truggebilde von Râmas und Lakshmanas Häuptern. Doch eine himmlische Stimme bewahrt sie vor der Täuschung.

X. Râvana erscheint nun vor ihr in Râmas Gestalt und bringt ihr seine eigenen zehn Häupter als Trophäen. Sîtâ wird diesmal beinahe getäuscht; doch im rechten Augenblick durchschaut sie das Trugbild und weist den Dämon ab. Eine Stimme von oben verkündet ihr, daß sie den wirklichen Râma nicht eher sehen wird, bis Mandodarî an Râvanas Leiche trauert.

XI. Vorbereitungen zum Kampfe in abrupten Scenen. Eine Râkshasin versucht Râma zu meucheln, wird aber von Angada verhindert. Begegnung der beiden Heere. Kumbhakarna erwacht und zieht zu Felde.

XII. Kumbhakarna fällt. Von Indrajits Pfeilen sinken Râma und Lakshmana. Hanûmat stört Indrajits Opfer und ruft mittels des Amrita Râma und seinen Bruder ins Leben zurück. Lakshmana tödtet Râvanas Sohn Meghanâda und wirft dessen Kopf Râvana zu.

XIII. Lakshmana fällt abermals von einer Zauberwaffe. Um ihn zu heilen, bringt Hanûmat den Berg Druhina noch in der Nacht sechs Millionen Yojanas weit mit der nöthigen Heilpflanze herbei, wird unterwegs von Bharata schwer verwundet, aber von Vasishtha geheilt und kommt so rechtzeitig, um Lakshmana zu retten. Fast nur Erzählung und Schilderung.

XIV. Râvana schickt Gesandte, um Sîtâ gegen die Axt des Paraçurâma auszutauschen (eine in der Sage völlig unbegründete Fiction). Er wird abgewiesen. Seine Gattin Mandodarî feuert ihn zum Kampfe an. Er fordert Râma heraus und fällt unter dessen Pfeilen. Todtenklage. Feuerprobe Sîtâs. Rückkehr nach Ayodhyâ. Hier fordert Angada Râma zum Kampf heraus, um den Tod seines Vaters Vâlin zu rächen; eine Stimme vom Himmel hält ihn jedoch davon zurück mit der Zusage, Vâlin werde in einer neuen Existenz als Jäger wieder mit Râma (als Krishna) zusammentreffen und ihn dann selbst niederschießen. Trotz dieser Voraussetzung, wozu die Idee aus dem Mahâbhârata herübergenommen, schließt das Stück mit Lobpreisungen Râmas.

In dieser Art und Weise — das ist klar — hätte es der Dichter mit Hilfe des Uttara-Kânda leicht von 14 Acten auf 20 oder 28 bringen können. Das Drama gleicht vollständig jenen 10000 Stadien langen Gliederwürmern, von denen Aristoteles in seiner Poetik spricht. Wenn es nichtsdestoweniger Beifall und hohe Anerkennung fand, so ist das nicht zum mindesten dem Umstand beizumessen, daß das Volk nicht müde wurde, von Râma zu hören und seine ganze Geschichte möglichst ausführlich auf der Bühne zu sehen.

4. Prasanna-Râghava[1]. Wieder ein Drama von 7 umfangreichen Acten. Der Verfasser heißt Jayadeva wie jener des berühmten lyrisch-erotischen Gedichtes Gîtâ-Govinda, ist aber eine durchaus verschiedene Person. Dieser stammt aus Kenduvilva (Bengalen), der Dramatiker aus Kundina (Vidarbha). Auch die Namen der Eltern lauten bei beiden völlig verschieden. Verse aus seinem Stücke werden im 14. Jahrhundert schon citirt, so daß er vor dieser Zeit gelebt und gedichtet haben muß; Näheres aber ist noch nicht bekannt.

[1] Prasannarâghava by Jayadeva, ed. by *Jîbânanda Vidyâsagara.* Calcutta 1872. Vgl. *S. Lévy* l. c. p. 281—286.

Das Stück bringt wieder ungefähr das ganze Râmâyana auf die Bühne, von Sîtâs Gattenwahl bis zu Râmas Königskrönung in Ayodhyâ, stellenweise dramatischer als die beiden vorhergehenden, aber mit einer Masse von neuen Märchenerfindungen, mit sentimentalen Scenen, unnöthiger Schilderung und Declamation überladen. Gleich in der ersten Scene belauscht Dâlbhyâyana das Gespräch zweier Bienen, welche sich erzählen, daß der Asura Bâna und Râvana um Sîtâs Hand werben wollen. Also ein neuer Prätendent! Zuerst erscheint aber Râvana und fängt Händel an mit den zwei Herolden, welche sich über die verschiedenen andern eingetroffenen Freier unterhalten — erst als ein grober Mensch aus dem Volke, dann als furchtbarer zehnköpfiger Dämon. Dann zeigt sich Bâna, der Râvana herausfordert, den Bogen zu spannen versucht, aber es nicht vermag. Sie scheiden unter Drohungen, Râvana mit der Absicht, Sîtâ zu rauben. Im II. Act wird dann die Werbung Râmas um Sîtâ als Liebesroman in sentimentalster Weitschweifigkeit ausgesponnen, mit Frühlingsbeschreibung, Gartenscenen, Mangobäumen und Lianen, Seufzern, Ohnmachten und Sonnenuntergang. Im III. Act wird der Bogen Çivas gespannt, im IV. Paraçurâma überwunden. Der V. Act spielt sich fast ganz zwischen Flußgöttinnen ab, Yamunâ, Gangâ, Sarayû, welche sich die Intrigue Kaikeyîs, die Verbannung Râmas und das Waldleben der Verbannten erzählen. Die Entführung Sîtâs, den Tod des Geiers Jatâyu, Râmas Trauer und Forschen nach der geraubten Gattin aber erzählt die Flußgöttin Godâvarî dem Meeresgott Sâgara. Da ihre Kenntniß nicht weiter reicht, wird eine neue Flußgöttin Tungabhadra aufgeboten, welche den Kampf zwischen Vâlin und Râma gesehen hat. Plötzlich erhebt sich eine furchtbare Masse über Sâgara. Er weiß nicht, was es ist: der Himâlaya oder das Vindhya-Gebirge. Er tritt ab, um sich zu erkundigen, und mit ihm die sämtlichen Flußgöttinnen. Von den Hauptpersonen tritt in dem ganzen Acte keine auf.

Wie der Dichter hier Motive aus Bhavabhûtis Stücken herübergenommen, aber durch Willkür und Uebertreibung gründlich verdorben hat, so auch in den zwei letzten Acten. Râmas Trauer um Sîtâ und Sîtâs Sehnen nach Râma ist in den sentimentalsten Ausrufen und Seufzern breitgeschlagen; zwei Luftgeister lassen Râma durch magische Künste die Geraubte schauen, und diese träumt von nichts als Râma. Dann folgt eine lange Liebeswerbung Râvanas um Sîtâ. Von ihr verschmäht, forbert er ein Schwert, um sie zu tödten; da sieht er statt des Schwertes plötzlich das Haupt seines Sohnes Aksha in seiner Hand. Sîtâ will sich vor Herzeleid in einen Scheiterhaufen stürzen; wie sie aber eine Kohle ergreift, um sie anzuzünden, verwandelt sich die Kohle in einen Diamant, und nun erscheint Hanûmat als Bote und tröstet sie, während die feindlichen Armeen schon gegeneinander stehen. In den VII. Act hat der Dichter alles zusammengerafft, was noch übrig blieb, d. h. den Brückenbau, die Umzinglung Lankâs, die Ueberwindung Râvanas, Râmas Fahrt auf dem Wagen Pushpaka und den Einzug in Ayodhyâ. Um blutlos an den Kampfscenen vorbeizukommen, läßt er den Feldherrn Prahasta nicht etwa mit einem strategischen Plan vor Râvana erscheinen, sondern mit einem Gemälde, auf welchem die Lager und Befestigungen beider Heere, die Brücke, die feindlichen Feldherren gemalt zu schauen sind. Stimmen hinter der Bühne verkünden dann das Eindringen des Feindes in die Stadt. Râvana gibt Befehl, Kumbhakarna aufzuwecken, und stürzt endlich selbst hinaus ins Schlachtgewühl. Das übrige erzählen, wie gewohnt, die bequemen Luftgeister.

5. Jânakî-Parinaya[1]. Der Dichter heißt Râmabhadra-Dîkçita und gehörte wahrscheinlich erst dem 17. Jahrhundert an. Um so merkwürdiger ist es,

[1] **Jânakîparinaya** nâtaka. Bombay 1866. Vgl. *S. Lévy* l. c. p. 286—292.

daß auch er es für seine Pflicht hielt, wieder das ganze Râmâyana in den gewohnten sieben Acten zu insceniren. Doch er hat kein Verständniß mehr für die einfache Größe und Schönheit der alten Sage; er springt damit so willkürlich um wie etwa ein moderner Balletmeister oder Vaudeville-Schreiber mit den schönsten heroischen Sagenstoffen. Aus dem heroischen Schauspiele, wie es Bhavabhûti geschaffen, wird ein unendlich verwickeltes, sentimentales und künstliches Liebes- und Intriguenstück.

Râvana schickt einen Boten an den König Janaka von Mithilâ, um in aller Form um dessen Tochter Sîtâ zu werben. Doch Sîtâ hat ihr Herz bereits an Râma verschenkt. Der andern Werber sind noch viele, und König Janaka will es mit keinem verderben. Er trifft deshalb eine Verabredung mit dem berühmten Einsiedler Viçvâmitra, zufolge welcher dieser die beiden Königsfamilien von Ayodhyâ und von Mithilâ in seine Einsiedelei einladen soll. So erhält vorläufig keiner der Freier einen Vorschub, keiner eine Zusage. Sârana, der Bote Râvanas, hört alsbald von dieser Einladung und baut darauf einen Plan, Sîtâ zu entführen. Râvana soll die Gestalt Râmas annehmen und sich so in die Waldbehausung einschleichen. Das behagt ihm wenig, und es hat auch wenig Erfolg. In seinem falschen Incognito um die Einsiedelei herumschleichend, bekommt er im ersten Acte nichts zu sehen und zu hören als das Lob Janakas, Viçvâmitras und Râmas. Im zweiten hört er Sîtâ singen, die sich nach Râma sehnt. Sie malt dessen Bild, wie sie es im Traume geschaut. Râvana mit seinen ebenfalls verkleideten Begleitern bekommt dieses Bild zu sehen, und sie müssen gestehen, daß Sîtâ einen guten Geschmack hat. Râvana aber ist vor Eifersucht wüthend und denkt an neue Listen. In der Gestalt eines Einsiedlers schleicht er sich endlich bei Sîtâ ein; aber erst nach allen möglichen neuen Intriguen, Verzauberungen, Hindernissen, Enttäuschungen gelingt es ihm endlich im V. Act, sie zu rauben. Im VI. Act ist sie seine Gefangene in Lankâ, weist ihn aber von sich — und der Dämonenfürst wird nun zum wimmernden Troubadour, der für niemand mehr zu sprechen ist. Ein Schauspiel im Schauspiel holt von der eigentlichen Râma-Sage nach, was bisher übergangen war, und eine Stimme hinter den Coulissen verkündigt, daß Hanûmat den Ocean überschritten. Der Kampf um Lankâ ist übergangen — ebenso die sonst unausbleibliche Heimfahrt im Wagen Pushpaka. Beim Anfang des VII. Actes ist Lankâ schon genommen. Der Dichter führt nun eine neue Verwicklung ein: Çûrpanakhâ, Râvanas Schwester, geht nach Ayodhyâ voraus, um den Brüdern Bharata und Çatrughna vorzulügen, daß Râma besiegt worden sei. Das gelingt ihr beinahe. Die zwei Brüder, schon längst um Râma besorgt, glauben ihr alles und wollen sich schon in die Flammen eines Scheiterhaufens stürzen, als rechtzeitig noch Hanûmat ankommt, um die Lügnerin zu entlarven und Râmas Sieg zu melden. Viçvâmitra und Vasishtha bereiten sich, den Râma zum König zu weihen; aber Râma selbst und Sîtâ erscheinen nicht mehr [1].

Den empfindlichsten Stoß erhielt die indische Dramatik durch die mohammedanische Eroberung. Der Islam verwarf das Theater an sich,

[1] Außer den hier kurz besprochenen Râma-Stücken werden noch mehrere andere erwähnt: eines von Mentha, einem Zeitgenossen Kâlidâsas, ein anderes (mit dem Titel Svapnadaçânana) von dem König Bhîmata, ein drittes von dem König Yaçovarman, dem Gönner Bhavabhûtis. Ein Abhinavarâghava von Manika figurirt gegen Ende des 14. Jahrhunderts auf dem Theater von Nepal. Siehe *Lévy* l. c. p. 268.

noch weit mehr als eine Einrichtung, welche aus dem alten Nationalcult der Inder hervorgegangen und diesen Zusammenhang noch in vielen Stücken bekundete. Die Schauspielerbanden, welche früher an den Fürstenhöfen ihr glänzendes Auskommen gefunden hatten, wurden zersprengt und lösten sich auf. Wohl fanden die alten Dramen noch Leser; wohl fanden sich immer noch Dichter, welche neue Dramen schrieben, und zwar durch die ganze Halbinsel hin; doch von der Bühne getrennt ward das Drama zum bloßen Lesedrama, verlor seine natürliche Frische und Lebenskraft, ward zum gelehrten, schulmäßigen Zeitvertreib.

Bereits früh indes entwickelte sich neben dem kunstmäßigen Sanskritdrama auch ein freieres Volksdrama in den verschiedenen Dialekten und Volkssprachen. Gelegenheit dazu boten die religiösen Festzüge, die in Städten und Dörfern gehalten wurden und Yâtrâs hießen. Danach wurden auch diese religiösen Festspiele Yâtrâs genannt [1]. Sie scheinen in die Blüthezeit der Sanskrit-Literatur zurückzureichen; bestimmtere Angaben finden sich jedoch erst aus dem 15. Jahrhundert. Den bevorzugten Gegenstand derselben scheinen die idyllischen Liebschaften Krishnas gebildet zu haben. Doch gibt es auf den Verzeichnissen dieser Volksstücke auch solche, die der Râma-Sage angehören, wie „Sîtâs Verbannung" (Sîtâvanavasa), „Sîtâs Raub" (Sîtâharana), „Râvanas Tod" (Râvanavadha) [2].

Verwandt in manchen Fällen, vielleicht identisch mit den Yâtrâs scheinen die Chhâyânâtakas zu sein, eine freiere, volksmäßige Art von Stücken, von welchen sich mehrere erhalten haben, aber noch keine herausgegeben sind [3]. Auch hier spielt die Râma-Sage wieder eine bevorzugte Rolle; aber es wird in diesen Stücken, zum großen Vortheile derselben, nicht das ganze Râmâyana auf die Bühne gebracht, sondern nur einzelne Episoden desselben. So behandelt eines derselben, „Dutângada", wie der Titel sagt, die „Gesandtschaft des Angada", welche im Râmâyana der Kriegserklärung gegen Râvana vorausgeht, und dann den Kampf um Lankâ selbst, doch nur in vier Scenen. In der ersten wird Angada, Vâlins Sohn, ausgesandt, um die Herausgabe Sîtâs zu fordern; in der zweiten richtet er seinen Auftrag bei Râvana aus, worauf der Krieg erklärt wird. In der dritten zieht Râvana zum Kampfe aus, und in

[1] *Nisikânta Chattopâdhyâya*, The Yâtras or the Popular Drames of Bengal. Inaugural Dissertation. London 1882. Ders., Indische Essays (Zürich 1883) S. 1—56.

[2] *Lévy* l. c. p. 393 ss.

[3] Ibid. p. 241 ss. Das Wort bedeutet an sich „Schattenspiele"; in welchem Sinne es aber hier zu nehmen, ist noch nicht genügend aufgeklärt.

der vierten erzählen sich zwei Gandharven (Luftgeister) Râvanas Fall und Râmas Triumph [1].

Das Stück, oder besser gesagt, die kurze Skizze desselben, enthält die Angabe, daß der Dichter Subhata es für die Yâtrâ, d. h. die Festprocession des Kumâra-Pâla-Deva, verfaßt habe. Die vier Scenen waren also muthmaßlich einem glänzenden Festzug eingegliedert und wurden mit großem Pomp als eigentliches Volksschauspiel auf öffentlichen Plätzen gegeben.

Ein ähnliches Spiel, das „Râmâbhyudaya" des Vyâsaçrirâmadeva, hat nur zwei Acte, deren erster vor Lankâ, der zweite in Ayodhyâ vorgeht. An die Schlachtbeschreibung durch die Gandharven schließt sich hier zunächst der Siegesjubel des Affenheeres, dann Sîtâs Feuerprobe und die Heimfahrt auf dem Wagen Pushpaka. Im zweiten Theil kündigt erst Hanûmat die Ankunft Râmas an; Bharata geht diesem entgegen und übergibt ihm die Abzeichen der Königswürde; endlich wird Râma durch Vasishtha gekrönt, und vom Himmel fällt der übliche Blumenregen [2].

So ist Râma, der Held des alten Kunstepos, in der spätern epischen und dramatischen Kunstdichtung unzweifelhaft auch ein Hauptheld der weitverbreiteten Volksschauspiele geworden; allein die Gestalt Krishnas lief ihm hier den Rang ab. Das Volk interessirte sich schließlich mehr für die äußere Schaustellung, die glänzenden Heerzüge, die Kämpfe mit Pferden und Elefanten, die eingemischten Zoten, Hanswurstereien und unanständigen Tänze als für die idealen Gedanken der alten Sage, und so sank das indische Volksschauspiel nach und nach ziemlich auf die niedrigste Stufe herab, zu der die Dramatik gelangen kann. In neuerer Zeit erst scheint sich das indische Volksdrama wieder etwas gehoben zu haben; die klassischen Dramen Kâlidâsas und Bhavabûtis jedoch werden höchstens als Schulübungen in gelehrten Kreisen aufgeführt.

---

[1] *Wilson* l. c. II, 390.

[2] Das Wiederzusammentreffen der vier Brüder bildet die Hauptscene in dem Volksschauspiel, das alljährlich beim Dasserah-Fest in den nordwestlichen Provinzen aufgeführt wird und „Bharat-Milâp" genannt wird. *Monier-Williams*, Indian Epic Poetry p. 88.

12. Das Hindi-Râmâyana des Tulsî Dâs.

(Râm=carit=mânas.)

Das Sanskrit ist noch heute die Cultus= und Gelehrtensprache Indiens, wie es einst das Latein durch Jahrhunderte für das christliche Europa war. Schon sehr früh zweigte sich indes von ihm eine andere heilige Sprache ab, das Pâli, in welcher die Buddhisten auf Ceylon ihre religiösen Bücher niederschrieben, und das Kâvi, die Literatursprache der fernen Insel Bali (östlich von Java). Im täglichen Verkehr wurde nicht Sanskrit gesprochen, sondern die davon abgeleiteten Volkssprachen oder Prâkrits, von denen uns Proben in den Schauspielen erhalten sind. Nur die Könige, Helden und Brâhmanen bedienten sich in denselben des Sanskrit. Frauen, Kinder, Mägde, Diener hatten Çaurasenî zu sprechen, die Sängerinnen Mahârâshtrî, die Höflinge Mâgadhî, die Schurken Avantî, die Teufel Paiçâcî. Aus diesen Dialekten heraus haben sich etwa seit dem 11. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nach und nach die neuern Volkssprachen des nördlichen Indiens herausgebildet, von welchen das Hindi von etwa 100 Millionen gesprochen wird. Die dravidischen Sprachen des Südens — Tamil, Telugu, Kanaresisch u. s. w. — sind höhern Alters, haben aber kein so ausgedehntes Sprachgebiet [1].

Nicht weniger bunt als die sprachlichen Verhältnisse gestalteten sich im Laufe der Zeit die religiösen. Innerhalb des Brâhmanismus wie innerhalb des Buddhismus entstanden die verschiedensten Schulen, Richtungen, Orden, Ketzereien. Daneben lebten die Jainas weiter, ebenfalls verschiedenartig zersplittert. Nachdem vereinzelt griechische, persische, jüdische und christliche Einflüsse nach Indien gedrungen, brach der Islam in die Halbinsel ein, nicht mit der ursprünglichen Einheit, sondern ebenfalls schon in allerlei Schattirungen getheilt. Es gelang ihm nicht, den alten Volksglauben auszurotten wie in andern Ländern, aber seine Ideen brachten neue religiöse Mischungen und Bewegungen hervor. Manche Zweige der

---

[1] *Muir,* Origin. Sanskr. Texts II, 4 ff. 34 ff. 43 ff.

Volksreligion, besonders der Çiva-Dienst, waren damals zu den greulichsten Ausschweifungen entartet. Auch der Vishnu-Dienst war davon angesteckt. Vom Ende des 13. Jahrhunderts an macht sich indes eine gewaltige reformatorische Bewegung geltend, welche dahin zielte, dem Mohammedanismus gegenüber die alten Volksüberlieferungen, besonders die Verehrung Vishnus, festzuhalten, zugleich aber dieselben sittlich zu heben und zu läutern. In diesem Sinne wirkte Râmânuja in Südindien, Râmânand in Hindûstân. Kabîr verbreitete diesen geläuterten Vishnu-Cult (von 1380—1420) in Bengalen; Caitanya (geb. 1485) verpflanzte ihn nach Orissa [1].

Gemeinsam war diesen schwärmerischen Propheten das Bestreben, alle Kasten der Hindus in derselben Religion zu vereinigen, daher die vorhandenen philosophischen und religiösen Gegensätze auszugleichen, mehr Werth auf eine Art mystischer Vereinigung mit der Gottheit als auf einzelne Lehren und Gebräuche zu legen, Wahrheitsliebe, Wohlthätigkeit, Gehorsam und innere Beschaulichkeit mehr zu betonen als rituelle Uebungen, die Anbetung Vishnus selbst rationalistisch zu deuten, sie praktisch aber vorherrschend zur Gefühlssache zu machen. In einzelnen Lehren und Auffassungen stimmen sie nicht völlig überein.

Râmânuja übte die allgemeine Brüderlichkeit, ohne sie ausdrücklich zu verkünden, indem er Leute aller Kasten und Stände zu bekehren suchte [2]. Râmânand, dessen Hauptsitz Benares war, erhob sich offen gegen die Brâhmanen uud wählte sich zwölf Schüler aus den niedrigsten Klassen aus — einen Gerber, einen Barbier, einen Weber. Kabîr ging noch weiter; er bekämpfte die Brâhmanen, das Kastenwesen, die Verehrung der Bilder, erklärte es für gleichgiltig, ob man den Gott der Hindu, Râma, oder den Gott der Mohammedaner, Alî (Allah), verehre: es sei derselbe Gott, und es komme nur darauf an, ihm durch Reinheit des Lebens wohlgefällig zu werden [3]. Der mystische Verkehr mit der Gottheit (Bhakti) wurde von Kabîr und dessen Schülern zum eigentlichen System ausgearbeitet und dabei fünf Grade unterschieden: ruhige Betrachtung, knechtischer Gehorsam, Freundschaftsliebe, kindliche Liebe, geistliche Brautliebe und Vermählung. Wahrer Friede und Erlösung ist nur dadurch zu erlangen, daß man den berückenden Täuschungen der Sinnenwelt entsagt, durch Gebet und Beschauung sich in

[1] *W. W. Hunter*, The Imperial Gazetteer of India VI (London 1886), 217 ff.

[2] Ueber dessen Lehre s. *R. G. Bhandarkar*, The Râmânujîya and the Bhâgavata and Pâncarâtra Systems. Verhandl. des VII. Intern. Oriental.-Congr. Arische Section (Wien 1888) S. 101—110.

[3] *Hunter* l. c. VI, 218. 219.

Vishnu versenkt und seine Namen Hari, Râma und Govinda stets auf den Lippen und im Herzen trägt [1]. Die Gottheit wurde also nicht abstract gedacht, sondern mit Vorliebe verkörpert als Krishna und Vishnu, und damit zog die ganze frühere Götter- und Sagenwelt in den mystischen Betrachtungskreis dieser schwärmerischen Auserwählten. Das Volk aber, das ihnen massenweise zuströmte, umgab ihr eigenes Leben mit neuen, zahllosen Wundern, Märchen, Fabeleien. Viele von ihnen sind neue Herabkünfte der Gottheit, werden durch Propheten vorherverkündigt, von Jungfrauen geboren, bändigen wilde Thiere, gebieten der ganzen Natur und wecken selbst Todte vom Grabe auf [2].

Alle diese neuen Träumereien indischer Phantasie sammelten sich in dem sogen. Bhakt-Mâlâ (Kranz der Gläubigen), einer Art Legendenbuch, das von Nâbhâ Jî (Nâbhâ Dâs) im Anfang des 17. Jahrhunderts verfaßt worden sein soll und in kurzen Biographien alle hauptsächlichen Heiligen der Vishnuiten von 700 n. Chr. an umfaßt. Es ist eines der Lieblingsbücher der gesamten Hindu-Welt [3].

Einen ihrer Hauptheiligen und zugleich ihren Dichter fand die neue Vishnu-Religion an Tulsî Dâs, über welchen uns Nâbhâ-Jî im Bhakt-Mâlâ folgendermaßen berichtet:

„Zur Erlösung der Menschen in diesem verderbten Kali-Yug ist Vâlmiki als Tulsî wiedergeboren worden. Die Verse des Râmâyana, im Treta-Yug verfaßt, sind 1000 Millionen an Zahl; aber ein einzelner Buchstabe hat erlösende Kraft und würde sogar die Entsündigung eines Menschen bewirken, der einen Brâhmanen getödtet hätte. Nun ist er, zum Segen der Gläubigen, abermals geboren worden und hat die Heldenthaten des Gottes verkündet. Berauscht von Leidenschaft für Râmas Füße, verharrt er Tag und Nacht in der Erfüllung seines Gelübdes und hat gleichsam ein Boot bereitet, um leicht den grenzenlosen Ocean des Seins zu durchschiffen. Zur Erlösung der Menschen in diesem verderbten Kali-Yug ist Vâlmîki als Tulsî wiedergeboren worden." [4]

Diese vielen Worte besagen nicht viel mehr, als daß Tulsî Dâs ein Râmâyana verfaßt hat und daß sein Werk bei den Anhängern Kabîrs das

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II (Freiburg i. B. 1887), 447. [2] *Hunter* l. c. VI, 208.

[3] *Garcin de Tassy*, Histoire de la Littérature Hindoui et Hindoustani I (Paris 1839), 302. 378. 379; II, 1—73.

[4] The Râmâyana of Tulsî Dâs, translated from the Original Hindi by *F. S. Growse*. 3 vols. I (Cawnpore 1891), Introd. p. v ff. *Garcin de Tassy* l. c. II, 27—30.

Ansehen eines heiligen Buches erlangte. Aus dem Gedichte selbst erfahren wir, daß dasselbe im Sambat-Jahre 1631 (1575) begonnen wurde[1]. Daß es heute noch des höchsten Ansehens genießt, versichert uns Griffith, der Uebersetzer des Sanskrit-Râmâyana, ein vorzüglicher Kenner indischer Verhältnisse: „Das Râmâyana des Tulsî Dâs ist bei dem Volke der Nordwestprovinzen beliebter und angesehener als die Bibel bei den entsprechenden Klassen in England.“[2]

Soweit sich aus andern Angaben feststellen läßt, wurde Tulsî Dâs in Hastinâpura (nach andern in Hâjîpur bei Citrakût) geboren, stammte aus der Brâhmanenfamilie der Sarbaryâ, verweilte kürzere Zeit, besuchsweise, in Sôrôn, Citrakût, Allahabad und Brindâ-Ban, verbrachte aber den größern Theil seines Lebens in Benares und starb im Jahre Sambat 1680 (1624 n. Chr.). Die Ergänzungen, welche der Commentator Priyâ Dâs (Samb. 1769, d. h. 1713 n. Chr.) dem kurzen Lebensabriß Tulsîs im Bhakt-Mâlâ hinzufügte, geben keine sichern Daten, zeichnen aber die abergläubische Volksverehrung, deren der Dichter genoß[3].

Tulsî hegte danach eine äußerst zärtliche Liebe zu seiner Gattin, ward aber von dieser selbst dazu angeregt, sie zu verlassen und sein Leben fürder unter strengem Gelübde ausschließlich dem Dienste Râmas zu weihen. Er ging darauf nach Benares, lebte ganz der Beschauung und verlangte sehr, in einer Vision Râma selbst zu schauen. Das wurde ihm denn auch unter Vermittlung des göttlichen Affen Hanûmat zu theil.

Ein gewisser Geist, welcher den Rest des Wassers in Sicherheit gebracht, den er zum Waschen gebraucht hatte, war ihm dankbar und sprach ihm von Hanûmat. „Der Vortrag des Râmâyana hat einen besondern Zauber für seine Ohren; er wird in einem schlechten Anzug verkleidet sein; aber er kommt immer zuerst und geht zuletzt.“ So erkannte er ihn, als er ging, wurde vollständig mit ihm vertraut, und als er einmal wußte, daß es wahrhaftig der Gott wäre, da rannte er im Walde zu ihm und umarmte seine Füße und rief mit einem lauten Freudenschrei: „Du sollst mir nicht entgehen!“ Als Hanûmat seine innige Andacht sah, nahm er die Gestalt an, in welcher er berühmt ist, und sagte: „Verlange von mir, was du willst.“ — „Ich sehne mich immer, mit diesen meinen Augen die unvergleichliche Schönheit des Königs Râma zu schauen.“ Er bezeichnete ihm einen Platz zur Zusammenkunft. Von diesem Tage an hegte er große Sehnsucht, bis die Zeit kam,

[1] *Growse* l. c. I, 28.

[2] *Griffith*, The Râmâyana of Vâlmîki I, Introd. p. XXVIII.

[3] *Growse* l. c. I, Introd. p. V—X (Hindi-Text mit Uebers.). *G. A. Grierson*, The mediaeval vernacular Literature of Hindûstân with special reference to Tulsî Dâs. Verhandl. des VII. Intern. Oriental.-Congr. Arische Section (Wien 1888) S. 179 ff. Mit dem Facsimile einer von Tulsî Dâs selbst geschriebenen schiedsgerichtlichen Urkunde vom Jahre Sambat 1669 (1613 n. Chr.).

in dem Gedanken: „Wann werde ich seine Schönheit schauen?" Raghunâth kam und mit ihm Lakshmana, beide zu Pferde, in grünem Gewande (wie Jäger). Wie sollte er sie bemerken? Hernach kam Hanûmat und sagte: „Hast du deinen theuren Herrn gesehen?" — „Ich habe nicht einmal einen Blick auf sie geworfen: dreh dich um und sprich noch einmal mit ihnen."

Von da ab nahm sich Râma in der wunderbarsten Weise seines Dieners an. Als Brâhmanen diesen tadelten, weil er einen reuigen Brâhmanenmörder bei sich beherbergt, rechtfertigte er ihn durch das auffällige Zeichen, daß der „Stier Çivas" aus den Händen des bekehrten Mörders fraß. Als Diebe nächtlicherweile seine Wohnung umlauerten, hielt Râma selbst in furchterregender Gestalt davor Wache und scheuchte sie durch seinen bloßen Anblick fort. Unter Anrufung Râmas erweckte Tulsî Dâs einen Brâhmanen vom Tode. So drang sein Ruf bis an den Kaiserhof des Schâh Jehân.

Der Kaiser von Delhi sandte einen Beamten, um ihn zu holen, mit der Erklärung: „Es ist der, mußt du wissen, der den Brâhmanen wieder ins Leben zurückgebracht." — „Er begehrt sehr, dich zu sehen," sagten sie, „so komme — und alles ist gut." Sie sprachen so höflich, daß er einwilligte und kam. Sie gelangten vor den König; der empfing ihn mit Ehren, gab ihm einen hohen Sitz und sprach huldvoll: „Laß mich ein Wunder sehen; es verlautet durch die ganze Welt, daß du Meister bist über alle Dinge." — Er sagte: „Das ist falsch; wisse, daß Râma alles in allem ist." — „Wie kann man Râma sehen?" sprach er (der Kaiser) und ließ ihn ins Gefängniß werfen. Da betete er bei sich: „O gnädiger Hanûmat, erbarme dich meiner." In demselben Augenblicke erfüllten Tausende und Tausende von gewaltigen Affen den Platz, zerkratzten die Leiber, zerrissen die Kleider, und groß war der Schrecken. Sie rissen die Festung nieder, verwundeten die Männer, zerstörten alles. Wo konnte einer Sicherheit finden? Es war, als ob das Ende der Welt gekommen wäre. Da wurden seine (des Kaisers) Augen geöffnet durch den Geschmack eines Meeres von Unheilsfällen, und er rief: „Nun wette ich alle meine Schätze, nur er (Tulsî) kann mich befreien!" — Er ging (zu ihm) und umklammerte seine Füße: „Wenn du mir Leben geben kannst, so lebe ich; ich bitte dich, sprich zu ihnen." — „Es ist besser, du betrachtest das Wunder ein wenig." — Der König war von Scham überwältigt. Dann machte er (Tulsî) allem ein Ende und sagte: „Verlasse schnell diesen Platz; denn es ist Râmas Aufenthalt." Auf dieses Wort verließ er den Platz und ging und baute eine neue Festung; und bis auf diesen Tag wird jeder, der den Platz betritt, krank und stirbt.

Das Râmâyana des Tulsî Dâs oder — wie er selbst die Dichtung nennt — „Râm-carit-mânas" baut sich im wesentlichen auf der ältern Dichtung Vâlmîkis auf, und zwar nach der bengalischen Fassung derselben, und umfaßt deren sieben Theile einschließlich des Uttara-Kânda. Die Sprache ist jedoch nicht Sanskrit, sondern Hindi, welches sich zum Sanskrit ungefähr verhält wie das Italienische zum Lateinischen. Von den verschiedenen Dialekten des Hindi oder Hindui aber entspricht sie am meisten dem

des östlichen Bengalen (Purbhi Bhâkhâ). Die Eintheilung in sieben Kânda ist mit den ursprünglichen Titeln beibehalten; in der Ausführung aber hat sich der Dichter die größte Freiheit gestattet, das erste und letzte Buch stark erweitert, die übrigen aber sehr gekürzt, manche Episoden weggelassen, einzelne wenige Theile des Epos umgeändert, meistens aber, bei treuem Anschluß an das Thatsächliche, die Form der Erzählung selbständig gestaltet. Das Unterscheidendste jedoch besteht darin, daß Tulsî Dâs sich nicht gleich den Dichtern der Vorzeit als Sänger alter Mären fühlt, sondern als religiösen Propheten, der, berauscht von der göttlichen Schönheit Râmas, die ganze Welt zu dessen Andacht begeistern möchte [1]. Darum beginnt und schließt er sein Gedicht mit überschwänglichem dithyrambischen Gebete, die ganze Erzählung ist in diese mystische Stimmung getaucht, und bei jeder Gelegenheit unterbricht der Dichter ihren Faden, um in hohem lyrischen Schwung seiner Andacht Luft zu machen. Schon wegen dieser Mischung der Dichtungsarten erreicht sein Werk nicht die ruhige Würde und Schönheit des alten Epos. Doch ist es nicht nur religionsgeschichtlich sehr bedeutsam, sondern auch als dichterisches Erzeugniß reich an Vorzügen, einheitlich gedacht und mit großer poetischer Begabung durchgeführt [2].

Am stärksten macht sich der lyrische Subjectivismus schon gleich im Anfang geltend, wo des Anrufens kein Ende ist. Angerufen werden Sâradâ und Ganeça, die Erfinder der Buchstaben und des Stiles; dann Bhavânî und Sankara (d. h. Umâ und Çiva), die Verkörperungen des Glaubens und der Hoffnung; endlich Sîtâ und Râma. Dann gibt der Dichter seine Absicht kund:

Was in Veden und Purânas, heil'gen Büchern, ich gefunden,
Im Râmâyana und andern, hab' ich, Tulsî, hier verbunden,
Zu genügen meinem Drange, Raghus hehren Sohn zu preisen
In gewählter, neuer Sprache und in tadellosen Weisen.

Abermals wendet er sich dann an Vishnu und Çiva, findet aber seine Aufgabe nur um so schwieriger:

Brahmâ, Vishnu, Mahâdeva, Göttern wollt' es nicht gelingen,
Nicht den weisesten der Dichter, Heil'ge würdig zu besingen.
Wenn ich's wage, muß ich fürchten nicht, mein Ziel ganz zu verfehlen
Und wie ein Gemüsekrämer Gold zu loben und Juwelen?

---

[1] Kâlidâsa took Râm as a peg on which to hang his graceful verses, but Tulsî Dâs wore wreathes of imperishable fragrance, and humbly laid them at the feet of the God whom he adored. Grierson a. a. O. S. 187.

[2] Ueber seinen Stil sagt Grierson: He was a master of all varieties from the simplest flowing narration to the most complex emblematic verses. A. a. O. S. 185.

Trotz aller himmlischen Begeisterung und allen himmlischen Schutzes kann er sich deshalb der Furcht vor den Kritikern nicht entschlagen und sucht ihnen ein- für allemal zuvorzukommen.

Jene möcht' ich gern versöhnen, die grundlos den Frommen quälen,
Seinen Schaden zum Gewinn sich, sich sein Leid zum Labsal zählen,
Die wie Finsterniß vor Haris lichten Vollmondschein sich drängen
Und gleich tausendarm'gen Riesen folternd sich an andre hängen,
Tausendäugig sie an andern auch den kleinsten Fehl erspähen,
Und wie Fliegen auf der Sahne sie das Gute schändend schmähen.
Immer rastlos wie das Feuer, unersättlich wie die Hölle;
Wie Kubêra reich an Schätzen, sind sie es an Sündenvölle.
Wolken für der Freundschaft Sonne, sind vom Schlaf sie nicht zu wecken,
Kumbhakarna gleich, für Edles; gibt es Unheil, ja, dann strecken
Leib und Leben sie zum Opfer; wenn die Saaten nur verderben,
Wollen gern wie Hagelkörner an der Sonne Gluth sie sterben.
Giftig wie die große Schlange, lästern sie mit tausend Zungen,
Lauschen sie mit tausend Ohren, ob den Nächsten was mißlungen,
Und wie Indra prassend, zechend, starken Trunks Pokal sie schwingen;
Gleich dem Donner ihre Stimmen brüllend Mark und Bein durchdringen.

Krähen bleiben indes Krähen, und Sünder bleiben Sünder. Das Gute aber in der Welt wie das Böse ist ein unerschöpfliches Meer, und nach den Veden, Purânas und den Geschichten der Vorzeit rührt das eine wie das andere von dem Schöpfer her. Der Gerechte aber zieht gleich einem Schwane aus allem die Milch des Guten und weist das werthlose Wasser von sich.

Es folgen nun weitläufige Betrachtungen über die vielfache Scheidung aller Wesen, über den Einfluß der äußern Umstände auf ihren wahren Werth, über die Erhabenheit Râma-Vishnus, der die ganze Welt durchdringt. Zu Râma betend, sucht sich der Dichter für seine große, schwierige Aufgabe Muth zu machen, wendet sich in frohem Selbstgefühl gegen die lästernden Thoren, fühlt dann aber wieder seine eigene Niedrigkeit und sein Unvermögen, das Höchste würdig zu preisen. Was ihn tröstet, das ist nur Râma, dessen Herrlichkeit keine Bücher, keine Lobsprüche erschöpfen können. „Es ist der eine Gott, leidenslos, formlos, unerschaffen, die allgemeine Weltseele, der höchste Geist, der Alldurchdringende, dessen Schatten die Welt ist; er ist Mensch geworden und thut vieles nur aus Liebe zu seinem gläubigen Volke; gnadenvoll und mitleidig gegen die Niedrigen; erbarmend hält er seinen Zorn von denjenigen zurück, die er als die Seinen kennt und liebt; der Wiederhersteller des Vergangenen, der Allgütige, der Allmächtige, der Herr und König aus Raghus Stamm."

Nach einem glühenden Gebet zu Râma beginnt dann eine neue überschwängliche Reihe von Anrufungen: an den Dichter Vâlmîki, an Brahmâ,

an alle Götter und Brâhmanen, Philosophen und Weisen, an die Flüsse Sarasvatî und Ganges, an Çiva und Pârvatî, an die Stadt Ayodhyâ und an den Fluß Sarayû, an den König Daçaratha und seine Frauen, an den König Janaka von Videha, an Râmas Brüder Lakshmana, Bharata und Çatrughna, und endlich an Hanûmat und die unvermeidlichen Affen.

„Hanûmat auch dann verehr' ich, den von Râma selbst Geprief'nen,
Vâyus Sohn, von tiefer Einsicht, der wie ein verzehrend Feuer
Waltet in dem Wald der Laster, und in dessen Herzen Râma,
Angethan mit Pfeil und Bogen, seinen Wohnsitz aufgeschlagen,
Auch den Affenherrn Sugrîva, Jâmbavat, den Bärenkönig,
Und die Affen all verehr' ich, mich zu ihren Füßen werfend:
Ob verächtlich auch ihr Anseh'n, haben Râma sie gefunden.
Alle Râma-Diener ehr' ich: Vögel, Thiere, Götter, Menschen,
Selbst Dämonen, wenn sie selbstlos nur dem Dienst des Herrn sich widmen.

Abermals in höchster lyrischer Ueberschwänglichkeit erhebt sich der Dichter zu Râma, besingt die Süßigkeit seines bloßen Namens, feiert seine Großthaten und erhebt ihn über alle andern Götter, über alles im Himmel und auf Erden. Aus einem Ocean von Worten, Bildern und Vergleichen taucht dann endlich das Datum und der Titel des Gedichtes empor.

Die Geschichte, welche er erzählen will, hat kein Geringerer verfaßt als Gott Çiva selbst: der offenbarte sie zuerst seiner Gemahlin Umâ oder Pârvatî. Dann ward sie wieder erklärt dem Kâka-Bhusundi; von diesem gelangte sie an den weisen Yâjnavalkya und ward weiter dem Bharadvâja mitgetheilt. Tulsî Dâs hörte sie als Knabe von seinem Lehrer in Sûkarkhet (heute Sôrôn), verstand sie aber nicht. Erst nach und nach ward er darüber erleuchtet und fand in ihr die höchste Weisheit und den süßesten Trost seines Lebens. Und so begann er sie dann niederzuschreiben, „sein Haupt unter die Lotusfüße seines Meisters beugend, im Jahre Sambat 1631, Dienstag, den 9. des süßen Monats Chait, in der Stadt Avadh (Ayodhyâ), an dem Tage, an welchem den Schriften gemäß Râma geboren wurde, an welchem die Geister aller heiligen Stätten sich daselbst versammeln, um mit den Dämonen, Schlangen, Vögeln, Menschen, Rishis und Göttern Raghunâth ihre Huldigung darzubringen, während die Erleuchteten das große Geburtsfest feiern und Râmas hohen Ruhm preisen“.

Der Titel des Gedichtes „Râm-carit-mânas“ ist vom Dichter absichtlich doppelsinnig gewählt und erklärt. Er bedeutet „Die Seele der Thaten Râmas“ und „Der See der Thaten Râmas“. Die letztere Bedeutung führt er in allegorisirendem Zopfstil weiter aus. Das Gedicht ist ein heiliger See oder Badeteich, in welchem die Seele ein läuterndes Bad erhält.

„Dieser reine und heilige See hat vier schöne (Badeplätze) Ghats, nämlich die vier entzückenden Zwiegespräche, von göttlicher Weisheit verfaßt. Die sieben Bücher sind die sieben Treppen, auf denen das Auge der Seele mit Wohlgefallen ruht; die unbeschreibliche, makellose Größe Raghupatis bildet seinen klaren, tiefen Spiegel; der Ruhm Râmas und Sîtâs sind seine Wasser; die Gleichnisse seine lieblichen kleinen Wellen; die Strophen seine schönen Lotusgruppen; die Feinheit des Ausdrucks gleich lieblicher Perlmutter; die Chands, die Sorathâs und die andern Zwischenstrophen verschiedenfarbige Lotusblumen; der unvergleichliche Gehalt, die Stimmung und die Sprache sind die Staubfäden, die Blattgewebe und der Wohlduft des Lotus; die erhabene Handlung ist ein Bienenschwarm; die weisen Betrachtungen sind Schwäne; der Rhythmus, die Wortverschlingungen und andere poetische Künste sind verschiedene anmuthige Fischarten; die Vorschriften über die vier Ziele des Lebens, die weisen Sprüche, die gedankenvollen Urtheile, die neun Stilarten der Ausführung, die beigebrachten Beispiele des Gebets, der Beschauung, der Buße und Entäußerung sind die zahlreichen schönen Lebewesen im See; die Lobesergüsse auf die Gläubigen, die Erlauchten und den erhabenen Namen (Râmas) sind wie Herden von Wasservögeln; die fromme Zuhörerschaft ist gleich den rundum stehenden Mangohainen und ihr Glaube gleich der Jahreszeit des Frühlings; die Darlegung aller Uebungen der Frömmigkeit, Zärtlichkeit und Seelengröße ist gleich dem Dach der Bäume und Schlingpflanzen; Selbstverläugnung und heilige Gelübde sind ihre Blüthen und Weisheit ihre Frucht; die Liebe zu Haris Füßen ist wie der Klang der Veden, und alle übrigen Geschichten und Episoden wie die Papageien, Kokilas und die vielen Arten der Vögel."

Nach so langen lyrischen und didaktischen Einleitungen kommt Tulsî Dâs noch nicht zu seinem Hauptstoff, der Râma-Sage, sondern schickt derselben noch eine Reihe anderer Sagen voraus, vorab die beliebtesten, welche sich auf Çiva beziehen. Es hat fast den Anschein, als wollte er hierdurch nicht etwa noch weitern poetischen Stoff an sich ziehen, sondern vielmehr in feiner, gewinnender Weise dem einseitigen Cultus Çivas entgegentreten, der von den ältesten Zeiten an den Stempel der schmählichsten Wollust und Grausamkeit an sich trug und einen großen Theil der Hindubevölkerung in schrecklichster Weise entwürdigte. Tulsî greift diese scheußlichen Verirrungen nur selten direct an, ebenso den Materialismus; die andern philosophischen Systeme sowie den Brâhmanismus überhaupt sucht er mehr in seinem Sinne umzudeuten als zu bestreiten. Fromm und friedlich predigt er seine mystische Râma-Schwärmerei und hofft davon die volle Erlösung der Menschheit. Er läßt auch Çiva und seine Gemahlin Umâ gelten — trotz des vielen Menschenblutes, das ihnen geflossen — und sogar als die höchsten Götter nächst Vishnu, aber nur, um aus ihnen Freunde, Verehrer und Diener Vishnus zu gestalten und so den Çiva-Cult zur bloßen Unterlage des Vishnu-Cultus zu machen. So läßt er alle die anstößigen Züge beiseite, welche im ältesten Mythos der Gestalt Çivas anhaften, und ersetzt sie durch andere, welche Çiva als untergeordnete Figur in die Râma-Sage eingliedern.

Durch diese Verschmelzung wird der Gang der Dichtung nicht unbedeutend gestört und verwirrt. Lange bevor die Herabkunft Râmas eingehend beschrieben wird, erzählt Çiva schon, wie er Râma als jungen Einsiedler im Walde besucht. Der Besuch und dessen beseligende Wirkungen machen auch seine Gattin Umâ — jetzt noch Satî genannt — neugierig, Râma zu sehen. Sie nimmt Sîtâs Gestalt an und erhält eine wunderbare Vision. Aber Çiva, der sonst so wilde Sturmgott, hält sich jetzt für unwürdig, länger mit ihr zusammenzuleben. Sie thut 87 000 Jahre Buße — dann erst kommt Çiva aus seinem Schlummer wieder zu sich und wird zu einem großen Opfer im Hause ihres Vaters Dakſha geladen. Obwohl nicht miteingeladen und von Çiva gewarnt, geht Umâ in echter Weiberlaune und Neugier doch mit dahin, wird aber schlecht aufgenommen, flucht den Göttern und wird dafür vom Feuer verzehrt. Wegen ihrer unverbrüchlichen Liebe zu Çiva wird sie indes wiedergeboren als Pârvatî, die Tochter des Bergkönigs Himavat, und wird Çiva zum Gemahl bestimmt. Doch alle erdenklichen Schwierigkeiten treten dazwischen. Pârvatîs Liebe wird auf alle möglichen Proben gestellt. Die Mutter Mênâ will sie nicht weggeben; die Riſhis rathen ihr ab; Çiva selbst tödtet den Liebesgott Kâma, nachdem derselbe seine Pfeile auf ihn abgeschossen. Sie bleibt indes treu und muthig. Brahmâ selbst tritt wiederholt zu ihren Gunsten ein — und da bei dem Brautzug selbst der Anblick Çivas alles in Schrecken jagt, gibt der Lehrer der Götter die nöthigen Aufschlüsse, und in Anwesenheit aller Götter vollzieht sich das Hochzeitsfest. Die Neuvermählten ziehen dann auf den Berg Kailâsa, wo als erster Sprosse der Kriegsgott Kârttikeya geboren wird. Diese Episode, mit ihren meisten Einzelheiten aus andern Dichtungen herübergenommen, ist von Tulsî nicht nur sehr schön ausgeführt, sondern auch frei von all jener üppigen Erotik, zu welcher der Stoff selbst einlud, und an welcher so viele andere indische Dichter kranken. Die Macht des Liebesgottes Kâma, sein Tod durch Çiva, Çivas Brautzug und Hochzeitsfest sind zugleich sehr anständig und sehr poetisch geschildert.

Mit Râma ist die Çiva=Sage aber dadurch verbunden, daß Çiva selbst hoch oben auf seinem Berge Kailâsa seiner Gattin die ganze Geschichte Râmas erzählt, und zwar mit jener glühenden Begeisterung, mit der Tulsî Dâs für Râma erfüllt ist. Eine Reihe hochlyrischer Lobesergüsse wird ihm in den Mund gelegt. Dann erst beginnt die Erzählung, aber nicht diejenige von der Herabkunft Râmas, sondern von drei Sagen, durch die jene erst begründet werden soll.

Die erste geht auf einen Fluch Nâradas zurück, des Lehrers der Götter, und auf ein Motiv, das in den indischen Sagen unzähligemal wiederkehrt, nämlich die Versuchung und Ueberwindung der Einsiedler durch Frauenschönheit; doch behandelt es Tulsî Dâs mit bewunderungswerthem Zartgefühl. Indra fürchtet, daß Nârada durch seine Bußstrenge ihn seiner Herrschaft berauben könnte. Er zaubert deshalb einen berauschenden Frühling hervor und sendet ihm Rambhâ und die verlockendsten Nymphen seines Hofes. Nârada widersteht der Versuchung zur Wollust, aber nicht jener zur Eitelkeit. Er geht zu Vishnu und rühmt sich seines Sieges, ja, da Vishnu ihn mild zu belehren sucht, verharrt er in seiner stolzen Selbstgefälligkeit. Da läßt Vishnu den Geist der Täuschung über ihn kommen. Dem ehrwürdigen Büßer wird eine prächtige Königsstadt vorgezaubert, und er wird an den Hof gerufen, um sein Urtheil über die Königstochter Visva-Mohani, eine wunderbare Schönheit, abzugeben. Da wird Nârada, der alte, so sterbensverliebt, daß er Vishnu um die Gabe der Schönheit bittet, um der Prinzessin zu gefallen. Diese Bitte erhört aber Râma nicht. Nârada glaubt sich erhört, macht sich höchst lächerlich und flucht nun Vishnu: derselbe soll zur Strafe für seinen so wohlgemeinten Streich als Mensch geboren werden, Affen zu Gefährten erhalten und des von ihm geliebten Weibes grausam beraubt werden. Das ist der erste Grund der „Menschwerdung“ — höchst beachtenswerth für jene, die sich darin gefallen, die Herabkünfte Vishnus mit dem erhabensten Geheimniß des Christenthums zu vergleichen. Die Erzählung ist übrigens trefflich durchgeführt ohne jenes unerträgliche Moralisiren der buddhistischen Jâtakas.

Die zweite Begründung der Herabkunft ist weniger poetisch. König Manu (der Stammvater der Menschen) und seine Frau Çatarûpâ ziehen sich, nachdem sie bereits Kindeskinder besitzen, und nachdem durch ihren Sohn Kapila, den Urheber der Sankhya-Philosophie, auch für die Wissenschaft gesorgt ist, in den Wald zurück und thun Buße. Dabei altern sie nicht, werden einer Vision Vishnus gewürdigt, und da ihnen dieser die Wahl einer besondern Gunst anträgt, begehren sie die Gnade, einen Sohn zu erhalten, der ihm vollkommen gleiche. Da beschließt er, selbst ihr Sohn zu werden, und läßt sie als König Daçaratha und Königin Kausalyâ wiedergeboren werden.

Hat dieses Anknüpfen der Herabkunft an das erste Menschenpaar noch etwas Feierliches und Bedeutendes, so schlägt die dritte Begründung dagegen vom Epischen stark ins Märchenhafte; Satyaketu, der König im Lande Kekaya, hat zwei Söhne: Pratâpabhânu und Arimardan. Der ältere wird König und regiert mit seinem Minister Dharmaruci. Auf einer Jagd wird Pratâpabhânu eines Tages von einem Eber, in dem ein verkappter Dämon steckt, in den dichtesten Wald gelockt und verliert den Weg. Er findet Zuflucht bei einem Einsiedler, der aber ein entthronter Fürst und sein geschworener Feind ist. Der läßt ihn heimtückisch ein Gelübde ablegen und noch abends in seinen Palast zurückbringen, sorgt aber dafür, daß bei einem Mahl, zu dem der König alle Brâhmanen eingeladen, in einem der Gerichte Brâhmanenfleisch aufgetischt wird. Eine wunderbare Stimme enthüllt den Frevel, und obwohl der König, selbst hintergangen, völlig unschuldig ist, fluchen ihm die Brâhmanen und können, auch wo sie nach gegebener Aufklärung wollten, den Fluch nicht mehr zurücknehmen. König Pratâpabhânu wird nun in den zehnköpfigen Dämon Râvana verwandelt, sein Bruder in den ungestalten Kumbhakarna und der Minister Dharmaruci in den guten Vibhishana. Alle drei thun gewaltige Buße und dürfen sich nun eine Gnade erbitten. Râvana erbittet sich die Gunst, von keiner Hand zu sterben außer von der eines Menschen oder

Affen; Kumbhakarna sah so furchtbar dick aus, daß Brahmâ selbst fürchtete, er möchte die ganze Welt auffressen; er sandte ihn deshalb zu Sarasvatî, die ihm den Kopf verdrehte, so daß er bat, jeweilen sechs Monate schlafen zu dürfen. Vibhîshana endlich bat um vollkommene Liebe des Gottes. Râvana erhielt zur Frau Mandodari, eine Tochter des Dämons Maya, und zum Wohnsitz die Stadt Lankâ, mitten im Meer. Eine Unzahl Dämonen dienten ihm und seinem Sohne Meghanâda.

In einer interpolirten Stelle werden verschiedene Unthaten Râvanas beschrieben. Er spöttelt über die Götter, wird von einer Frau in die Hölle geworfen, entkommt aber und plündert die Hauptstadt der Schlangengötter oder Nâgas. Dann fällt er über das Reich des Affenkönigs Bâli (Vâlin) her, bekämpft das Meer und wirbt um die Apsaras Urvaçî, die sich schon dadurch so beleidigt fühlt, daß sie den Tod sucht.

Dann fährt der Text fort. Alles ist bedroht, auf Erden und im Himmel, besonders durch Râvanas Sohn Indrajit. Unter diesen unerträglichen Zuständen versammeln sich die Götter und wenden sich an Vishnu um Hilfe. Er erhört ihr Flehen, und Brahmâ schickt die Götter selbst in Affengestalt auf die Erde, um Vishnu im großen Kampf wider Râvana beizustehen.

Von da ab folgt die Dichtung bis zum Schluß des VI. Theils ziemlich genau der ältern Vâlmîkis, und das Anziehende und Schöne, was sie bietet, ist der Hauptsache nach aus ihr herübergenommen. Die schwärmerischen Ausbrüche lyrischer Begeisterung, in die Tulsî Dâs von Zeit zu Zeit verfällt, stören nicht wenig, bis man sich einmal etwas an seine Art gewöhnt hat. Manche schöne Stellen fallen aus oder sind so stark gekürzt, daß sich die gegebenen Motive nicht mehr genügend entfalten können. Dagegen fallen auch viele lästige Wiederholungen und Längen weg. Das Waldbuch, das Buch Kishkindhâ und die Kämpfe vor Lankâ sind in wohlthuender Weise zusammengeschmolzen; doch ging damit auch viel von der altväterlichen Einfachheit und Gemüthlichkeit verloren, wie die Kraft der alten Artusdichtungen in Tennysons Königsidyllen. Bei den Indern ist besonders das zweite Buch in hoher Gunst. Der Tod Daçarathas und einige Abschiedsscenen gelten als herrliche Muster eines edlen und wahren Pathos und locken nicht selten noch heute Thränen hervor. Ueberhaupt trifft die Dichtung vollständig den indischen Volksgeschmack. Das liegt aber alles nicht so sehr an der Fassung, die Tulsî Dâs ihr gegeben, als an ihren ältern Bestandtheilen, die er durch seine Bearbeitung neu belebt hat[1].

Den VII. Theil, Uttara-Kânda, hat Tulsî Dâs völlig abgeändert. Weder die Vorgeschichte Râvanas noch die zweite Verstoßung Sîtâs noch die übrigen Schicksale Râmas bis zu seiner Ausfahrt paßten zu seinem Zweck. All das ließ er deshalb weg und verwandelte den traurig elegischen Schluß in eine glänzende Apotheose. In reichster Ausführung wird erst der Einzug

[1] Das Buch Sundara Kânda übers. von *Garcin de Tassy* l. c. II, 215—272.

Râmas in Ayodhyâ geschildert mit allen Freuden des Wiedersehens nach langer Trennung. Râma besteigt den Thron seiner Väter, aber nicht als irdischer König bloß, sondern als höchste Offenbarung der Gottheit; Brahmâ und die ganze Götterwelt steigt auf die Erde hernieder, um ihm zu huldigen und ihn anzubeten. Damit beginnt ein goldenes Zeitalter für die ganze Welt. Er ist Beseliger, Lehrer und Tröster. Zu seinem Lehrstuhl drängen sich nicht bloß die frühern Genossen seiner Kämpfe hinzu, sondern auch die höchsten Weisen der Vorzeit und die Götter selbst. In langen Reden entwickelt er da seine seligmachenden Lehren, nur unterbrochen von den Gebeten und Lobsprüchen seiner Verehrer. Er braucht nicht in den Himmel zu fahren: er ist selbst der Himmel.

Da Tulsî Dâs seine eigenen Anschauungen in dieser Apotheose noch nicht genügend auseinandergesetzt zu haben glaubte, fügte er daran noch einen weitern Dialog, in welchem Kâka Bhusundi, der zum Brâhmanen erhobene und dann in eine Krähe (Kâka) verwandelte Çûdra Bhusundi, dem König der Vögel, Garur (Garuda), die ganze Philosophie, Theologie und Mystik des Vishnuismus noch weitläufiger erklärt, mit prophetischem Ausblick auf das Eiserne Zeitalter, d. h. auf die Zeit, in welcher der Dichter lebt.

Als Hauptgegner seiner Lehre bekämpft Tulsî die Sinnenlust. Vor allen Brâhmanen und vor allem Volk läßt er Râma selbst darüber sagen:

„Alle Schriften erklären, daß es ein großes Glück und zugleich eine große zu überwindende Schwierigkeit ist, mit dem Leibe eines Menschen geboren zu werden; denn dieser ist ein Vorrathshaus guter Gelegenheit und ein Thor der Befreiung: und diejenigen, welche einen solchen erhalten haben und doch nicht in den Himmel gelangen, die werden Qual in der nächsten Welt ernten und verzweifelnd ihr Haupt schlagen und mit Unrecht die Schuld davon der Zeit, dem Schicksal und Gott zuschreiben. Doch Sinnenlust ist nicht das richtige Ziel für den menschlichen Leib; sie gewährt Befriedigung für nur sehr kurze Zeit und endet in Elend. Der Besitzer eines Menschenleibes, der sich der Sinnenlust ergibt, gleicht dem Thoren der lieber Gift will als Götterspeise. Niemand kann ihn loben: er wirft den Stein der Weisen weg, um ein Pfefferkorn aufzulesen. Solch ein Geschöpf treibt ewig irr umher zwischen den vier Arten der Geburt und den 84 Stufen der Lebewesen, beständig sich ändernd nach der Laune Mâyâs[1] und uneingeschränkt von Zeit, Schicksal, Natur und Erscheinungen. Zu dieser oder jener Zeit gibt Gott ihm aus reiner Gnade und ohne Grund für diese Gunst einen Menschenleib, ein Floß, auf dem er den Ocean des Seins durchfahren mag, mit meiner Gnade als Fahrwind, um seinen Lauf zu beflügeln; mit frommen Lehrern am Steuer kann er sich leicht alle Ausrüstung eines tüchtigen Schiffes verschaffen, was sonst über seine Kräfte hinausreichte. Wenn er so nicht über den Ocean gelangt, ist er ein elender, undankbarer Mensch, nur auf seinen eigenen Untergang bedacht.“[2]

[1] Die personificirte Phantasie, die Mutter aller Täuschungen.

[2] VII. Dohâ 43—45. *Growse* l. c. III, 188. 189.

Von großer Kraft ist die Schilderung des Eisernen Zeitalters:

„Die Lasterhaftigkeit des Zeitalters hatte die Religion erstickt; die heiligen Bücher wurden vernachlässigt, und falsche Lehrer hatten endlose Ketzereien verbreitet, die sie aus ihrer eigenen Phantasie geschöpft. Das Volk war überwältigt von Täuschung, und der Geiz hatte alle Thaten der Frömmigkeit gelähmt.

Keine Rücksicht ward mehr auf die vier Kasten genommen; jeder war darauf aus, die Schriften anzugreifen. Brâhmanen verkauften den Veda; Könige verzehrten ihr Volk; niemand achtete der Gebote der Offenbarung. Als der rechte Weg galt der, welcher der Mehrheit beliebte; als der größte Gelehrte der, welcher am lautesten sprach. Jeder Schwindler und Heuchler wurde als ein Heiliger hingenommen. Als ein Weiser galt, wer seinen Nachbarn plünderte; jeder Prahler galt als ein Feingebildeter, jeder Lügner als ein Genie, und man sprach von seinen Talenten in diesen bösen Tagen. Ein Verworfener, der die Lehren der Offenbarung läugnete, galt als ein erleuchteter Philosoph, und wer immer mit ungeschnittenen Haaren und Nägeln herumlief, wurde in diesem entarteten Zeitalter als ein Heiliger gefeiert. . .

Allüberall war der Mann dem Weibe unterworfen und spielte den Spaßmacher wie ein tanzender Affe. Çûdras unterrichteten die Zweimalgebornen in der Theologie und hingen sich den Brâhmanstrick um, um Geld zu machen. Jeder war der Sinnenlust, dem Geize und der Gewaltthat ergeben und verspottete die Götter, die Brâhmanen, die Schriften und die Heiligen. Die Frauen entliefen ihren Männern, wie schön und edel diese sein mochten, und beteten den elendesten Fremdling an. Verheiratete Frauen gingen ohne jeden Schmuck umher und Wittwen bedeckten sich mit Juwelen. Lehrer und Schüler waren nicht besser als Taube und Blinde; der eine wollte nicht horchen, der andere hatte nicht lesen gelernt. . .

Leute, die nur dem Weibe ihres Nächsten nachstellen, auf nichts sich verstehen als Betrug, Leute voll Unwissenheit, Gewaltthätigkeit und Selbstsucht — das sind die Leute, die man Theologen und Philosophen nennt. . .

Niemand gehorcht mehr, keine Schwester, keine Tochter. Es gibt keine Zufriedenheit mehr, keine Achtung, keine Ruhe. Jede Kaste ist auf den Rang eines beutesüchtigen Bettlers herabgesetzt. Die Welt ist voll Neid, Tadel und Geiz; Sanftmuth gilt für eine veraltete Ware. Jeder ist gequält mit Kummer und Verlust; alle Standespflichten sind aufgegeben. Die Menschen sind so geizig, daß sie nichts mehr wissen von Selbstverläugnung, Barmherzigkeit und Güte. Trägheit und Unzucht nehmen allenthalben überhand, Männer wie Weiber mästen nur ihren Leib, und dicht gesäet sprossen die Verleumder."

Dennoch verzweifelt Tulsî Dâs nicht in diesem bösen, entarteten Zeitalter:

„Das Eiserne Zeitalter ist ein Pfuhl der Unreinheit und Bosheit; aber es hat einen ungeheuern Vortheil: Rettung daraus ist leicht. Im Goldenen, Silbernen, Kupfernen Zeitalter waren feierlicher Gottesdienst, Opfer und mystische Betrachtung die dazu bestimmten Mittel; im Eisernen Zeitalter werden diejenigen, die gerettet werden, es bloß durch Haris Namen.

Im Goldenen Zeitalter wurde man geistlich und weise und kreuzte den Ocean des Seins durch Betrachtung über Hari. Im Silbernen Zeitalter brachten die Menschen viele Opfer dar, weihten ihre Handlungen dem Herrn und vollendeten so ihren Lauf. Im Kupfernen Zeitalter hatten die Menschen keine Hilfe als die Verehrung von Râmas Füßen. Im Eisernen Zeitalter ergründen die Menschen die

Tiefen des Seins einfach, indem sie Râmas Lob singen. Im Eisernen Zeitalter ist weder geistige Entzückung noch Opfer noch Erkenntniß von irgendwelchem Nutzen; des Menschen einzige Hoffnung ist darin, Râma zu lobpreisen. Wer immer jedes Vertrauen auf irgend andere Dinge aufgibt und fromm zu Râma betet und sein Lob singt, der wird sicher jeder weitern Existenz in der Welt entgehen. Die Macht seines Namens ist die besondere Offenbarung des Eisernen Zeitalters. Es ist sein einziger heiligender Einfluß, durch den die Seele geläutert und die Sünde zerstört wird."

In abermaligen Lobpreisungen Râmas klingt dann auch die Dichtung aus.

Schon die schwärmerisch-unklare Richtung des Dichters, die mythologischen Fabeleien, mit welchen er seine religiösen Anschauungen verschmolzen hat, und die phantastischen Sagen, mit welchen ihn die Andacht seiner Verehrer umwoben, bieten Gründe genug, seinen Râma-Cultus nicht zu überschätzen, und schließen jede Möglichkeit aus, denselben auch nur vorübergehend als ein etwaiges Surrogat christlicher Bildung zu betrachten. Wir können deshalb Grierson[1] nicht beipflichten, wenn er Tulsîs Religion „eine einfache und erhabene — einen vollkommenen Glauben an den Namen Gottes" nennt. Sie ist ein wunderliches Gemisch von mohammedanischen und altindischen Vorstellungen, mehr nicht. Zu reinem Monotheismus erhebt sie sich nur dann und wann scheinbar, um alsbald wieder in pantheistische und polytheistische Ideen zu zerfließen. In der Gesamtentwicklung des Hinduismus jedoch bildet Tulsî Dâs wirklich einen freundlichen Lichtpunkt durch seine ernste, strenge Sittlichkeit mitten in einem Zeitalter der häßlichsten Entartung in Leben und Dichtung. Râmas Großmuth, Bharatas Pflichtgefühl, Lakshmanas Bruderliebe, Sîtâs eheliche Treue galten ihm nicht nur als poetische, sondern als sittliche Ideale, deren Verwirklichung er anstrebte. Von dem Schmutz der herrschenden Erotik wandte er sich beherzt ab und konnte mit Recht von seinem Râmâyana sagen:

„Hier gibt es keine lüsternen und verführerischen Geschichten, die sich wie Schnecken, Frösche und schmutziger Schaum auf dem reinen Wasser der Râma-Sage lagern: die geile Krähe und der gierige Kranich werden deshalb, wenn sie kommen, sich sehr enttäuscht finden."

Außer dem Râm Carit Mânas sind von Tulsî Dâs noch 16 andere Werke vorhanden, darunter: G i t â b a l î, die Geschichte Râmas in sing-

[1] *G. A. Grierson*, The Modern Vernacular Literature of Hindûstân (Calcutta 1889) p. 43; und The Mediaeval Vernacular Literature of Hindûstân with special reference to Tulsî Dâs. Verhandl. des VII. Intern. Oriental.-Congr., Arische Section (Wien 1888) S. 180.

baren Liedern; Kabittâbalî, eine ähnliche, vorwiegend religiös-didaktische Sammlung; Vinaya Patrikâ, 279 Hymnen an Râma und Hanumân Bâhuk, eine Sammlung von Liedern an Hanûmat[1].

An seine Dichtungen reihen sich in Hindi-Sprache noch **dreizehn** verschiedene poetische Bearbeitungen der Râma-Sage[2], mehrere Prosabearbeitungen einzelner Episoden und eine Menge Prosabearbeitungen des Ganzen. Als die beste der letztern in Bezug auf Sprache und Stil bezeichnet Grierson die Râm Kathâ des Pandit Chôtu Râm Tivârî.

---

[1] *Grierson,* The Modern Vern. Lit. of Hindûstân p. 46.

[2] 1. Von Chintâmani Tripâthî; 2. von Mân Dâs; 3. von Baghawant Ray; 4. von Sambhu Nath . . . Râm Bilâs; 5. von Gulâb Singh (vedantisch); 6. von Gajrâj Upâdhyâ; 7. von Sahaj Râm (anlehnend an Kâlidâsas Raghuvamça und an das Hanûmân Nâtaka); 8. von Sankar Tripâthi; 9. von Iswarî Parsâd Tripâthî (Uebersetzung des Vâlmîkischen Râmâyana); 10. von Chandr Jhâ (in Maithilî-Dialekt); 11. von Janakî Parsâd; 12. von Samar Singh; 13. von Purân Chand Jûth. — Ibid. p. 57.

13. Das Râmâyana in den andern Volkssprachen Indiens.

Obwohl die von Kabîr ausgegangene hinduistische Reform auch der eigenen Religion der Sikhs zu Grunde liegt und auch bei ihnen „Râm, Râm!" d. h. Râma angerufen wurde, drang jene ausgeprägte Râma-Verehrung, wie sie uns bei Tulsî Dâs entgegentritt, nicht in ihre im Âdi Granth gesammelten Religionsbücher ein. Die Andacht des Volkes wandte sich mehr dem Unsichtbaren und dann dem Religionsstifter Nânak und den auf ihn folgenden Gurus zu [1]. Ebenso nahm die religiöse Entwicklung der Marâthîs anfänglich eine selbständigere Richtung. Später jedoch wurden manche aus ihnen es müde, immer nur den Gott Vithal (oder Vithobâ, wahrscheinlich nur eine volksthümliche Abänderung für Vishtu, Vishtu oder Vishnu) zu lobpreisen, dem ihr ältester Prophet Nâmdeva sein Leben geweiht. Çrîdhar [2], der fruchtbarste ihrer Dichter, griff zu den Stoffen der alten Epik und verherrlichte in drei großen Werken die Pându-Söhne, Râma und Krishna. Das erste dieser Werke heißt Pândava-Pratâp, das zweite Râma-Vijaya, das dritte (mit dem Datum 1571 unserer Zeitrechnung) Hari-Vijaya. Ein Brâhmane zu Paithan am Godâvarî, Ekanâth mit Namen, verfaßte außer einem großen Liede zu Ehren Vishnus, das auf dem Bhâgavata-Purâna fußt, auch ein eigenes Râmâyana, und Mukteshvar, als der gewandteste Dichter im Ovî-Versmaß berühmt, bearbeitete ebenfalls mehrere Theile des Râmâyana, etwa um das Jahr 1600 [3]. Ebenso hat die in Orissa herrschende Uriyâ-Sprache ihr eigenes Râmâyana [4].

---

[1] The Ādi Granth or the Holy Scriptures of the Sikhs translated from the original Gurmukhī by Dr. *Ernest Trumpp* (London 1877) p. IV.

[2] Molesworth schreibt Shrîdhar, Hunter Srîdhar.

[3] *J. T. Molesworth*, A Dictionary Marâthî and English (Bombay 1857) p. XXVI. The Râmâyana of Muktesvara. Ed. by *Janardan Balaji Modak* and *Vaman Daji Oka*. Bombay 1891.

[4] *Taylor*, Catal. of Orient. Mss. of the College Fort St. George I (Madras 1857), 675. *Hunter*, Orissa II (1872) App. IX.

In Bengalen erhob sich seit dem 16. Jahrhundert neben dem Vishnu-Cult auch der Çiva-Cult zu neuem Leben. Von den bengalischen Dichtern verherrlichten deshalb zahlreiche diesen Gott des Schreckens und der Zerstörung und seine Gemahlin Umâ (Pârvatî); andere besangen Krishna und Râdhâ; ein Hauptwerk der Bengâlî-Literatur ist indes wiederum ein Râmâyana, von dem Brâhmanen Kirtibâs Ojhâ im 16. Jahrhundert verfaßt, in kräftigem, volksthümlichem Tone und wohlklingendem Rhythmus. Es wurde später von andern Dichtern der sogen. sanskritischen Schule überarbeitet und wird heute noch von den Ghattaks (fahrenden Declamatoren) bei tausend verschiedenen religiösen Festlichkeiten durch ganz Bengalen hin vorgetragen [1].

Wie in den vom Sanskrit abstammenden Sprachen und Literaturen des Nordens, so nimmt das Râmâyana auch in den dravidischen Sprachen und Literaturen Südindiens eine hervorragende Stelle ein. So zuvörderst im Tamil. Die Bearbeitung desselben wird einem Dichter Namens Kamban zugeschrieben, der im 11. Jahrhundert n. Chr. gelebt haben soll. „Kamban", so bemerkt der Tamil-Kenner H. Bower, „gibt keine eigentlich stricte Uebersetzung, sondern seine eigene Fassung der Geschichte, die jedoch sachlich nicht von ihrer Vorlage abweicht. Wir haben beide gelesen und waren mitunter im Zweifel, welchem der beiden Dichter die Siegespalme gebührte. Man kann Kambans Tamil Râmâyana mit Popes Iliade vergleichen. Vâlmîki ist breit und einfach; Kamban kürzt den Stoff ab, aber arbeitet ihn sorgfältiger aus. Mitunter herrscht eine verschwenderische Fülle des Schmuckes; da und dort und ziemlich reichlich finden sich Züge des feinsten Ausdruckes." [2]

Während Vâlmîkis Râmâyana 24 000 Verse enthält, umfaßt Kambans Bearbeitung 12 016 vierzeilige Strophen. Letztere sind von sehr verschiedenem Bau, da die Tamulen überhaupt solchen Wechsel lieben und eine sehr ausgebildete Metrik und Poetik besitzen [3].

---

[1] *Dae*, Literature of Bengal. Calcutta, Bose & Co., 1877. *Hunter*, Imp. Gazetteer VI, 349. 350.

[2] *John Murdoch*, Classified Catalogue of Tamil Printed Books (Madras 1865) p. 194.

[3] Von Kambans Râmâyana sind die einzelnen Theile (Pala Kandam, Ayottiya Kandam, Araniya Kandam, Kishkinta Kandam, Suntara Kandam, Yutta Kandam) auch gesondert veröffentlicht worden (*Murdoch* l. c. p. 194). Daneben existirt eine Prosaübersetzung des Ganzen: Râmâyana Vasanam, und eine Prosaübersetzung des Uttara-Kânda von Tirussirrampala Tesikar, die für eine der schönsten Proben rhetorischer Prosa gilt (*Murdoch* l. c. p. 207); ferner zwei kleinere Liedersammlungen, die sich an das Râmâyana anschließen: Râmâyana Elapaddu (von Srinivasa Aiyangkar, aus neuerer Zeit) und Râmâyana Kom-

Die folgende Probe ist dem Ayottiya Kânda (Ayodhyâ-Kânda) entnommen und enthält die Mahnungen, welche der Rishi Vasishtha dem jungen Râma am Vorabend der geplanten Königsweihe ertheilt. Es ist eine Art Königsspiegel aus einer Zeit, wo die Brâhmanen sich bereits hoch über die Götter setzten[1].

Und Vasishta sprach, der rastlos büßende,
Drauf zu Râma, dem freigebigen, wissenden,
Nach der Veden fester Richtschnur wandelnden:
„Morgen will dein Vater Tesarada dir,
Kampfesmächt'ger, aus gerechter Liebe
Der vier Welten Herrschaft übertragen."
Und aufblickend abermal zu Râma dann
Sprach er zu dem Reichbekränzten also:
„Unumstößliches hab' ich zu sagen dir.
Hör und faß es wohl — es bringt dir Segen.
Größer als der stirngeäugte Çiva selbst,
Größer als der dunkle Vishnu und als Brahmâ,
Der auf Lotus thronende, als die fünf Sinne,
Als die Wahrheit selbst — sind die Brâhmanen,
Drum sollst du von Herzen für sie sorgen!
Ohne Grenzen mußt den hohen Göttern du
Ehrfurcht zollen. Und doch trifft sie Ungemach,
Wenn Brâhmanen zürnen; Ruhm und Ehre,
Wenn Brâhmanen ihnen freund und wohlgesinnt.
Weil so hoch sie stehn, mußt du sie ehren stets,
Mach dein Haupt zum Schemel ihrer Füße,
Die der Sünde grimmem Fluch entronnen sind;
Sprich vor ihnen Liebes, Angenehmes.
Wie sie's ordnen, wendet das Geschick sich,
Blühet Wohlstand oder droht Verderben;
Hehr ist ihr Befehl drum, leitet alle
Wesen an, die Götter zu verehren.
Wenn die höchsten Drei beiseite legten
Ihre Waffenzier: Vishnu sein rollend Rad,
Çiva seinen Dreizack, Brahmâ sein untrüglich Wort,
Zugleich Tugend und Gerechtigkeit und Gnade —
Sprich, was bliebe da von ihrer Macht noch übrig?
Dies erwäge, frommer Sohn! Kein Unheil
Droht dir wohl, aus Lug und Trug entsprießend.
Doch bleib dessen eingedenk, daß alle Schuld
Hier auf Erden aus der Lüge stammt.

maippaddu (*Murdoch* l. c. p. 195). Vgl. *Taylor* l. c. I, 269. 520. 521. *E. H. J. Vinson*, Littérature Tamoule ancienne. Le Râmâyana de Kamban. Pondichéry 1861.

[1] Indischer Regentenspiegel von Hugo Schanz. Zeitschr. d. D. M. Ges. XXVII (1873), 703—706.

Spricht versöhnlich einer, endet rasch der Kampf,
Doch es bleibt ihm Ruhm und Heeresmacht.
Wenn dir solche Gnade ist verliehen,
Wie dann müßtest du mit andern untergehn?
Richtig herrschen heißt, die Quelle aller Schuld,
Die fünf Sinne, zügeln und die Wahrheit
Stets im Aug' behalten und mit Mannesmuth
Vor nichts anderem zittern als vor Sünde.
Ist auch Königen soviel Macht beschieden
Als der Pârvatî Gemahl und als dem Reiter
Garudas und dem achtäugigen Brahmâ,
Ist ihr Wandel doch nur dann ein rechter,
Wenn dem Rath sie folgen der Brâhmanen.
Was frommt büßendes Ertödten der fünf Sinne,
Denen aller Wesen Schuld entspringt,
Wenn die Liebe fehlt, da ohne diese
Keiner in der Dreiwelt Heil erwirkt?
Wenn der König, der den Erdbewohnern
Leib und Seele ist, furchtlos in Tugend
Und in Wahrheit steht, was braucht's noch Opfer?
Wenn ein König hold und lieblich spricht,
Reichlich schenkt und weisen Plan erfindet,
Klug und heilig, hoheitsvoll und siegreich,
Nie den Pfad des Rechtes überschreitet,
Kann ein solcher Herrscher jemals untergehn?
Wird den Erdenherrscher, welcher Recht und Unrecht
Wägt wie Gold, Unheiliges nicht duldet,
Mit der Wahrheit wunderbar umgürtet,
Unverseh'n ein plötzlich Uebel treffen?
Dem liebreichen König, der den ew'gen Werth
Wahrheitskund'ger Räthe weiß zu schätzen
Und mit seiner Gunst für sie nicht Grenzen kennt,
Sind ein fester Hort die Wohlerfahrnen.
Weder grauses Unheil noch die Hölle droht
Einem König, der nicht fröhnet Weiberlust;
Denn die Schönen, in Juwelen Prangenden,
Sind verzehrend Feuer für die Erde."

Von dem höhern, klassischen Tamil, das seine eigene Grammatik hat, ist das Râmâyana auch in das niedere Tamil, die eigentliche Volkssprache, eingedrungen, welche häufig im Drama Verwendung findet und in welcher alle lyrische Volkspoesie abgefaßt ist. Wie Webb behauptet, „hat diese lyrische Poesie, obwohl oft sehr rhythmisch und künstlich in ihrem Aufbau, doch von seiten der Tamil-Grammatiker keine Beachtung gefunden, und alles, was sich darüber feststellen läßt, muß durch eine sorgfältige Untersuchung der Gedichte selbst gewonnen werden; denn obwohl es jetzt viele gelehrte Leute gibt, die solche verfassen, sind sie doch durchaus nicht

im stande, die Grundsätze und Regeln ihrer Kunst anzugeben. Das ganze Râmâyana ist in dieser Art Poesie übersetzt und wird in dieser Form durch das ganze Land hin überall gesungen, stets mit Begleitung von Musik und Tanz" [1].

In die Telugu-Sprache wurde das Râmâyana wiederholt übersetzt. Am beliebtesten ist die Uebersetzung des Ranga Natha in Couplets (sogen. Dvipada). Abends beim Mondlicht gesungen, gelten diese Verse für eine ganz himmlische Geschichte; auf den Sinn scheinen aber die Hörer nicht sehr zu achten. Bhaskara bearbeitete das alte Epos mit Hilfe anderer Dichter in Stanzen, aber in dem sogen. Sanskrit-Dialekt, der dem gewöhnlichen Publikum schwer verständlich ist. Eine dritte Uebersetzung in sehr gut fließenden Telugu-Versen lieferte die Dichterin Molli, die Tochter eines Töpfers. Dagegen ist das sogen. Niroshta-Râmâyana (das lippenlose R.) eine pedantische Künstelei. Der Verfasser hat es nämlich darauf abgesehen, gar keine Lippenlaute (p, ph, b, bh, m) anzuwenden, und sah sich so genöthigt, den Namen des Helden (Râma) selbst von seinem Werke auszuschließen. In all diesen Bearbeitungen ist die Dichtung übrigens bedeutend gekürzt. Die volksthümliche in Dvipada ist die ältere; doch ist das Datum derselben ungewiß [2].

Verwandt mit dem Telugu ist das Kannada oder die kanaresische Sprache, deren Literatur mit der Verbreitung der Jainas zusammenhängt, einer mit den Buddhisten verwandten, aber ältern Religionsgemeinschaft. Sie haben eine Menge eigenartiger Schriften, doch waren viele ihrer Schriftsteller des Sanskrit kundig und führten aus der Sanskrit-Literatur eine Menge Stoffe und Werke ein. Darunter nimmt das Râmâyana wieder eine bevorzugte Stellung ein. Devacandra gibt in seinem Râmakathâvatâra (etwa um 1550) Nachricht über eine ganze Reihe von Schriftstellern, welche die Râma-Sage in kanaresischer Sprache behandelten, darunter Camunda Râya (vielleicht etwa 990—1000?), Nâgacandra (1170), Mâghanandi (um 1120), Kumudenda und Naya Sena. Noch älter ist das Râmâyana des Pampa, des berühmtesten unter den ältern kanaresischen Dichtern, der 902

---

[1] Bastian, Einige Worte über die Literatur der Birmanen. Zeitschr. d. D. M. Ges. XVII (1863), 703.

[2] Ueber die Abfassungszeit der zwei erstern Uebersetzungen herrscht noch keine Sicherheit. Siehe *C. P. Brown*, Telugu-English Dictionary. Preface and Cyclic Tables p. 58, sowie dessen Aufsatz Essay on the Language and Literature of the Telugus. Madras Journal X, 43 ff. und Asiatic Journal XXXII, 196 ff. *F. Kittel*, Nâgavarma's Canarese Prosody (Mangalore 1875) p. xxix. xxx. *Taylor* l. c. I, 499.

aus einer Brâhmanen-Familie geboren wurde. Schon sein Vater war indes ein Jaina. Er bearbeitete auch das Mahâbhârata unter dem Titel Pampa-Bhârata (oder Vikramârjuna-Vijaya). Ihrem Gegensatz zum Brâhmanenthum entsprechend, nehmen die Dichter der Jaina stets für die Helden der Kshatriya gegen die Brâhmanen Partei, und so haben sie auch das Râmâyana in diesem Sinne umgestaltet[1].

Die ältere Konkanî-Literatur wurde bei der Eroberung durch die Portugiesen bis auf ein paar kümmerliche Reste zerstört[2]. Unzweifelhaft besaß jedoch auch dieser Sprachzweig sein Râmâyana und die übrigen gemeinsamen Sagenstoffe. Unter den wenigen Werken, welche bis jetzt in der Malayalam-Sprache bekannt geworden und die nicht über 1400 hinaufreichen, befindet sich eine Bearbeitung des Râmâyana[3].

Auf Ceylon, in singhalesischer Sprache, treffen wir das Râmâyana unter dem Titel „Jânakiharana". Wie James d'Alwis bemerkt, herrschte zwar hier seit sehr alten Zeiten der Buddhismus, allein der lebhafte Verkehr mit der vorderindischen Halbinsel öffnete den dort waltenden Anschauungen und Ideen stetigen Zutritt, und wie es scheint, hatten die singhalesischen Dichter kein Bedenken, auch brâhmanische Sagen und Dichtungen bei sich aufzunehmen. Viele der Hindu-Gottheiten betrachteten sie natürlich als bloße Geschöpfe der Phantasie, poetische Verkörperung der Naturgewalten; andere derselben scheinen sie dagegen als göttliche Wesen aufgefaßt zu haben, die ihrem Buddha wohlgewogen waren und sich mit seiner Lehre einigermaßen in Einklang bringen ließen. Zu diesen gehörten auch die großen Götter Brahmâ, Vishnu und Çiva[4].

---

[1] *Lewis Rice*, Early Kannada Authors (Bangalore 1883) p. 19. Vgl. von demselben The Poet Pampa. Journ. R. A. S. Jan. 1882. *F. Kittel* l. c. Introd. p. XLVI. Eine andere kanaresische Bearbeitung des Râmâyana von Narsappa (in Torave, unfern Dharwar, Präs. Madras) erwähnt Weigle (Ueber kanaresische Sprache und Literatur. Zeitschr. d. D. M. Ges. II, 278). Sie umfaßt nur die ersten sechs Theile mit Ausschluß des Uttara-Kânda. Weigle setzt sie etwa ins 14. Jahrhundert. Rice und Kittel erwähnen sie nicht. Vgl. *Taylor* l. c. I, 595. 597. 604. 605. 665. 666 und 603. 606.

[2] *J. Gerson da Cunha*, The Konkanî Language and Literature (Bombay 1881) p. 25 ff.

[3] *Taylor* l. c. I, 670.

[4] *James d'Alwis*, Notes on the Mythological Legends of the Singhalese. Journ. R. A. S. Ceylon Branch. (1858/59) p. 10 ff.; Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Sinhalese Works of Ceylon I (Colombo 1870), 188—195; The Sidath Sangarawa (Colombo 1852) p. CLIV ff.

Das singhalesische Râmâyana hat nur 15 Gesänge, der letzte ist aber als 25. Gesang gezählt, so daß also wahrscheinch 10 verloren gegangen sind [1]. Jeder Gesang hat etwa 80 Çlokas. Das Gedicht folgt sachlich dem Râmâyana Vâlmîkis, aber in freierer Weise, und gewinnt mannigfach dadurch, daß Episodisches wegfällt und die Erzählung einfacher und natürlicher voranschreitet. Die Gesänge 1—4 behandeln Râmas Geburt und Jugend, 5—9 seine ersten Waldabenteuer, die Vermählung mit Sîtâ und den Abschied von König Janaka, 10 die Entführung Sîtâs, 11—13 das Suchen nach der geraubten Sîtâ, den Kampf mit Vâlin und das Bündniß mit Sugrîva, 14 den Brückenbau. Dann folgt unmittelbar der 25. Gesang, eine Beschreibung des Friedens im Gegensatz zum Krieg. Die ausgefallenen zehn Gesänge enthielten also muthmaßlich den Kampf um Lankâ, Sîtâs Befreiung und Feuerprobe. Darstellung und Ton sind schlichter und natürlicher als in andern Bearbeitungen, aber die urwüchsige Einfachheit der homerischen Dichtungen zu erreichen ist nun einmal den Indern versagt. Der Abschied der neuvermählten Sîtâ von ihrem Vater Janaka ist (Gesang 9, Çloka 1 ff.) folgendermaßen beschrieben:

Als so der Sohn (Râma) mehrere Monate glücklich verlebt hatte, zog der König (Daçaratha) in seine Stadt zurück, nachdem er auch für seine übrigen drei Söhne Ehebündnisse abgeschlossen hatte.

Auch die Königstochter mit ihrem Gatten mußte nun die Reise antreten; sie bewegte sich langsam wegen der Mattigkeit ihrer Glieder und des Trennungsschmerzes, und sie bedeckte die Füße ihres Vaters (Janaka) mit den Thränen ihrer Augen.

Da redete der König, gestützt auf seine Kenntnisse geselliger Weisheit, seine tugendsame Tochter huldvoll an in kraftvollen Worten und zeigte ihr die Bahn der Lauterkeit:

„Verehrungswürdige Frau! Denke nicht anmaßend von den hohen Vorzügen deiner Person, von deinen erhabenen Tugenden, und daß dein Vater ein König ist und daß du jung bist an Jahren; denn das Glück des Weibes besteht in der Liebe ihres Gatten.

Die Frauen sind nicht die Quelle des vollendeten Glückes ihres Gatten, sondern der Gatte ist die Ursache des würdigen und glücklichen Loses seiner Frau; denn eine Regenwolke ist deutlich sichtbar, auch wenn kein Blitz da ist; die Blitzstrahlen aber scheinen nie ohne eine Regenwolke.

---

[1] Nach d'Alwis ist es ursprünglich in Sanskrit verfaßt; erhalten ist aber nur die singhalesische Sunna, d. h. wörtliche Uebersetzung. Die ursprüngliche Sanskritdichtung wird Kumâradâsa oder Kumâra Dhâta Sena zugeschrieben, einem der berühmtesten singhalesischen Könige, der zwischen 513 und 522 regiert haben soll. Vgl. *L. C. Wijesinha*, The Mahâvansa II (Colombo 1889), 10 (cap. 41) and Chronol. Table of Sovereigns p. xvii.

Magst du auch sehr erzürnt über deinen Mann sein, gebrauche nicht männliche Rede; denn Frauen sagen, daß, wenn ihre Gatten sie tadeln, Schweigen das sicherste Mittel ist, sich zu entschuldigen.

Eine Frau, die in Keuschheit ihrem Manne anhängt, bezaubert ihren Gatten; ein Weib dagegen, das den Pfad der Tugend verlassen, zieht sich das unauslöschliche Mißfallen eines tugendliebenden Gatten zu.

Es ist nicht nöthig, daß ich mich in Bezug auf diesen Gegenstand noch in weiterer Rede verbreite; führe dich so auf, daß wenn dein Ruf dieses alte, gebrechliche Herz erreicht, er es nicht tausendfach zerreiße.

Gut wird es sein, wenn dieses eine Verlangen meines Herzens sich in Zukunft zu unserem Glücke als nicht vergeblich bewährt!" Diese Worte des Greises starben leise dahin, erstickt in der Kehle vor Traurigkeit.

Darauf berührte das neuvermählte Paar die Füße Janakas mit der Spitze des hellleuchtenden, mit Edelsteinen gezierten Diadems und mit dem kranzumwobenen Haarknoten und zog gesegnet fort aus dem Vaterhause.

Schon William Marsden [1], welcher am Beginn dieses Jahrhunderts die Völker und Sprachen des malayischen Archipels zu studiren begann, bemerkte mit Staunen, daß sich in den Schriften dieser fernen Inselwelt die überraschendsten Anspielungen auf die Helden und Götter Indiens, besonders auf jene der zwei großen indischen Epen, vorfanden. So fiel ihm z. B. eine Art Roman in die Hände, der sich auf ein ganz gewöhnliches Märchen aufzubauen schien. Ein Fürst hat im Traum ein Musikinstrument gehört, das von selbst spielt, natürlich wunderbar schön, und schickt nun seine zwei Söhne aus, dasselbe zu suchen und ihm zu bringen. Die Ausführung war indes recht phantasievoll, fein, reich an Gefühl. Plötzlich tauchten ganz klare Erinnerungen an das Mahâbhârata auf. „Die Prinzen fochten so tapfer wie die fünf Pându-Söhne, als sie sich in die Reihen der Kuru stürzten." Weiterhin fand er auch ganz deutlich Züge des Râmâyana in die Geschichte verwoben. „Wie Râma werden die malayischen Prinzen in ihren Kämpfen durch Affen von ganz außergewöhnlicher Begabung unterstützt, die mit übermenschlicher Kühnheit fechten und die Râkshasa oder Dämonen überwinden, die unter dem Banner des Gegners dienen. Einer derselben, dessen Geschick als Gesandter hochgepriesen wird, soll ganz dem diplomatischen Affen gleichen, der von dem Fürsten Râma an den König von Lankâ entsandt wurde. Die Mischung von Eigenschaften und Thätigkeiten, die ihnen in ihren doppelten Eigenschaften als Affen und Helden zugeschrieben werden, ist von sehr komischer und unterhaltender Wirkung.

---

[1] On the Traces of the Hindu Language and Litterature extant among the Malays. Asiatic Researches IV, 223—227; abgedr. in Miscellaneous Papers relating to Indo-China I (London 1886), 50—55.

Obwohl ihre Ideen ganz vernünftig sind, so sind doch ihre Sitten und Neigungen ganz der Natur entsprechend."

Spätere Forschungen haben ergeben, daß nicht nur ein großer Theil der malayischen Bildung unter indischem Einfluß stand, sondern daß die höchst merkwürdige Kavi- (Kawi-) Sprache und Literatur auf der Insel Bali (östlich von Java) ein Ableger der Sanskrit-Literatur ist, zu der sich das gewöhnliche Bali ähnlich verhält wie die indischen Prâkrits zum Sanskrit.

Auf Bali fanden sich zwei Bearbeitungen des Râmâyana: die eine von M'pu Raja Kusuma, auch Yogîsvara (Fürst der Büßer) genannt, Vater des M'pu (Hempu) Tanakung, die andere von dem Dichter M'pu Dharmaja, Verfasser des Svaradahana. Die Sprache ist reines Kavi mit sehr starkem Sanskrit-Beisatz. Das Gedicht ist hier nicht in sechs Bücher getheilt, sondern in 25 Gesänge (wie die singhalesische Bearbeitung). Mehrere Episoden fehlen, so die langen Geschichten von Râmas Jugend im Bâla-Kânda, die Erzählungen des Vasishtha aus den alten Zeiten, von den Sagariden, von der Herabkunft der Gangâ, von der Buße Viçvâmitras. Der Uttara-Kânda bildet im Bali ein eigenes Werk. Ob diese Kürzungen einer ursprünglich kürzern Sanskritvorlage oder einer spätern, auszüglichen Bearbeitung zuzuschreiben sind, ist fraglich. Letzteres dürfte doch das wahrscheinlichere sein [1].

In Java traf Friedrich nur eine javanesische Bearbeitung des Râmâyana; dieselbe steht nach seinem Urtheil in Sprache und Stil weit hinter der Kavi-Bearbeitung zurück, wird auch von den Balinesen als eine entschiedene Verschlechterung betrachtet. Sie trägt den Titel „Romo" und wurde wahrscheinlich erst nach dem Eindringen des Islam auf die Insel verfaßt, als der Eifer für die frühere Religion bereits am Abnehmen war, die Kenntniß des Kavi sich verlor, die alten poetischen Sagen sich aber noch in der Erinnerung lebendig erhielten.

Bei den Balinesen gilt das Râmâyana als eine Art Fürstenspiegel, der den Fürsten und Häuptlingen als Vorbild dienen soll, um ihr Leben danach einzurichten. Solange sie diesem Ideale nacheifern, soll Friede und Ruhe im Lande walten. Gegen viele Fürsten ergeht indes die Klage, daß

---

[1] *R. Friedrich,* An Account of the Island of Bali. Journ. R. A. S. New Ser. VIII, 157 ff.; IX, 59 ff.; X, 49 ff., abgedr. in den Miscellaneous Papers relating on Indo-China II (London 1886), 69 ff. Vgl. Friedrichs Forschungen über die Sprache und Literatur auf Bali. Zeitschr. d. D. M. Ges. V, 235. A. Weber, Indische Studien II, 133—136; Ueber das Râmâyana S. 51.

sie sich gegen die Mahnungen der ehrwürdigen Vorzeit sehr gleichgiltig verhielten und dadurch den Niedergang der allgemeinen Wohlfahrt verschuldeten.

Nach H. Kern[1] besteht das altjavanische Kavi-Râmâyana aus 2271 Strophen in den verschiedensten indischen Versmaßen, von den einfachsten bis zu den allergekünsteltsten, und ist in 26 Gesänge getheilt, von denen aber der letzte nur als Anhängsel zu betrachten ist. Es stammt aus der eigentlichen Blüthezeit der Kavi-Literatur, ist als eigentliches Kunstepos aufgefaßt und durchgeführt, stellenweise reich an Wortspielen und andern Künsteleien, und selbst da, wo der Stil einfacher gehalten ist, sehr verschieden von dem alten Râmâyana Vâlmîkis, wie die folgende Probe zeigt. Es ist die Stelle, wo Râvana, als Einsiedler verkleidet, sich Sîtâ nähert und um ihre Liebe wirbt[2].

1. Und während sie (Sîtâ) in den dichten Wald ging und Blumen pflückte, kam Daçâvana (Râvana) unter der Gestalt eines Weisen; er glich einem reinen, gerechten çivaitischen Einsiedler, tugendsam und heilig, das Haupt überall glatt geschoren, mit einem kleinen Haarbüschel auf dem Scheitel.

2. Seine Zähne waren ausnehmend rein, weiß wie Krystall; auch war er versehen mit einer Gebetsschnur und mit einem Kürbis, den er (als Napf) an einem Tragband mit sich führte; sein Gewand war schön roth, von glänzender Lackfarbe strahlend. Er ging den Weg entlang, um Almosen zu betteln, wodurch er seinen (eigentlichen) Zweck verborgen hielt.

3. Während des Gehens murmelte er Gebete und sagte seine frommen Sprüche her; sein Blick war mild und lieb, äußerlich freundlich und sehr einnehmend; es war, als ob von seiner Râkshasen-Art nichts übrig geblieben wäre. Darauf ging er wandelnd an all den schönen Einsiedeleien vorüber.

4. Darauf traf er die Tochter des Königs Janaka (Sîtâ) im Walde. Ganz allein schlüpfte sie durch das Gehölz ohne irgendwelche Furcht. Râvana ging dann auf sie los, sehr erfreut; rasch war er neben ihr und endlich sprach er ehrerbietig:

5. „Was irrst du so im Walde umher, himmlisch Schöne, und pflückest Blumen? Gar nichts kann deiner Schönheit gleichen; sie ist wahrhaftig vollkommen. Selbst der Mond kann deiner Schönheit nicht gleichkommen; denn er verbleicht bei Tage und verliert dann all seinen Glanz.

6. Die Lotusblumen im See, wenn sie in voller Blüthe prangen, die einen roth, die andern weiß, wenn auch noch so lieblich und wohlduftend, können nicht mit dir verglichen werden; sie stehen dir nach, denn sie schließen sich des Nachts wieder und welken dahin.

---

[1] Proeve uit het oudjavaansche Râmâyana door *H. Kern*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven ter gelegenheid von het sesde internationale Congres der Orientalisten te Leiden ('s Gravenhage, M. Nijhoff, 1883) blz. 1—24.

[2] Sarga 5, Str. 366—375, entsprechend Vâlmîkis Râmâyana, Aranya-Kânda. Sarga 46, Str. 8 ff., Bomb.-Ed.

7. Der Platz, wo du weilst, ist gefährlich, den Menschen unzugänglich, eine Wildniß. Ist dir nicht bange vor den bösartigen Schlangen und vor den wilden Elefanten? Wer soll dir helfen, frage ich, wenn plötzlich ein Tiger dir entgegentritt? O solch eine Schönheit wie die deine, Schwester, sollte man nicht ruchlos bloßstellen!

8. Du bist so über die Maßen sanft und zart, so liebreizend. Es ist als wäre der Wald geschmückt durch deine Gegenwart. Wie heißt er doch, der Mann, den du als Gemahl erkennst? Er muß sich gar viele sittliche Verdienste erworben haben, daß er dich besitzt.

9. Ich habe andere Länder auf dieser Welt durchwandert, aber niemanden gesehen, der einigermaßen dir gleich stände. So schön bist du, wahrhaftig! Du bist, wie ich meine, ohne Vergleich der Gipfel aller Schönheit, und mein gegenwärtiges Leben ist nicht umsonst gewesen, da ich dich einmal habe kennen lernen."

14. Das Râmâyana im heutigen Volksleben Indiens.

So ist das Râmâyana denn gewandert von Ayodhyâ aus an den Indus und in die Berge von Kashmir, hin über die ganze Halbinsel bis nach Ceylon und dann weiter nach Java und darüber hinaus nach Bali, in die Nähe Australiens. Allenthalben hat es Freunde gefunden, allenthalben weitere dichterische und literarische Thätigkeit angeregt. Es sind ungeheure Sprachgebiete, über die es sich verbreitet hat. Das Hindi allein wird mit seinen Dialekten auf 100 Millionen geschätzt. Bengâlî sprechen etwa 39 Millionen, Marâthî über 15, Gujarâthî 7½, Tamil etwa 15, Telugu 20, Canaresisch 8, Malayalam 4, Sindhî 4, Singhalesisch 1½, Javanisch 14 Millionen Menschen [1]. Dabei hat die Dichtung sich in Ceylon wie in Nordindien gegen den Buddhismus behauptet, im Pandschab wie auf Java dem Islam Trotz geboten, ja dieselben sogar siegreich zurückgedrängt. Das Mahâbhârata ist ihm wohl überallhin gefolgt; aber es war zu umfangreich, um sich vollständig einzubürgern. Die Lehren und Legenden des Buddhismus sind allerdings noch weiter gedrungen, über China nach Japan und durch Centralasien an den Ural. Ebenso haben die indischen Volkserzählungen, Märchen und Fabeln noch weitere Wanderungen gemacht gen Westen hin zu allen europäischen Völkern. Doch von den Kunstdichtungen der Inder hat keine dem Raume wie der Zeit nach so weit hingewirkt wie das Râmâyana.

Dazu hat allerdings vorab beigetragen, daß sich in dieser Dichtung Poesie und Religion berührten, daß der Hauptheld ein Gott war und zahlreiche heilige Stätten sein Andenken und die daran geknüpften Sagen lebendig erhielten.

Das alte Ayodhyâ, die einstige Residenz der Sonnenkönige, als deren 36. Daçaratha, als deren letzter (113.) Sumitra genannt wird, liegt zwar längst in Trümmern. Nach dem Aussterben der Sonnendynastie ward es

[1] Diese Zahlen, aus verschiedenen Autoren zusammengestellt, beruhen nur auf annähernder Schätzung und dürften meist zu niedrig gegriffen sein; doch genügen sie, um die Verbreitung des Râmâyana ungefähr anzudeuten.

buddhistisch, später unter König Vikramâditya (etwa 57 n. Chr.) wieder brâhmanisch und blieb es bis zum Eindringen des Islam. Jetzt sind auch die Moscheen zerstört, welche die siegreichen Mohammedaner aus den Steinen der frühern Tempel erbaut; doch hat sich noch die Erinnerung an drei einst hochverehrte Stätten erhalten: Janmasthân, wo Râma geboren wurde, Svargadvâra Mandir, wo sein Leib verbrannt wurde, und Taretâkâ Thâkur, wo er einst seine großen Opfer abgehalten haben soll. Zu einem großen Markte, Râmnâmi, der hier abgehalten wird, strömen alljährlich eine halbe Million Hindus zusammen. Neben 36 Moscheen und 33 çivaitischen Tempeln hat das heutige Oude noch 63 vishnuitische Tempel; einer der bedeutendsten ist dem Affenfürsten Hanûmat geweiht[1].

Ein Kolossalbild dieses Affengottes, von dem königlichen Sonnenschirm überschattet und von zwei Bannern flankirt, traf Otto E. Ehlers noch im December 1890 am Haupteingang des alten Königspalastes von Khatmandu, der Hauptstadt von Nepal[2]. Nach E. Schlagintweit herrscht durch ganz Centralindien die Sage, die Hügel in Bundelkhand rührten aus der Zeit her, da unter Râmas Leitung die große Brücke nach Lankâ gebaut worden sei. Nach Vollendung des Baues habe Râma auf einem Muschelhorn den das Material herbeibringenden Affen das Zeichen gegeben, daß es nun genug sei; doch viele Affen seien noch mit ganzen Felsen unterwegs gewesen; auf das Zeichen hätten sie ihre Last aus den Lüften auf die Erde niederfallen lassen und so seien jene Hügel entstanden. Der durch ganz Indien verbreitete Affencult hängt mit den Sagen des Râmâyana zusammen. Ganz allgemein gelten die Affen als heilige Thiere wie zur Zeit des Alberuni und des Tulsî Dâs. Reiche Leute lassen sie füttern. An vielen Tempeln sind für ihre Fütterung eigene Stiftungen da, welche von den Tempelobern verwaltet werden. Ja es werden zur Ehre der Affen sogar festliche Umzüge gehalten, bei denen die Brâhmanen anwesend sind und lange Gebete sprechen[3].

Als heiligste Stätte gilt den Verehrern Râmas der Hügel Citrakûta (Chuteerkote oder Chitarkot) im Bânda-District (N.-W.-Provinz), 71 engl. Meilen von Allahâbâd, 42 von Bânda[4]. Der Fuß des Hügels hat einen

---

[1] *Hunter*, Imp. Gazetteer I, 134. 135.

[2] Otto E. Ehlers, Am Fuße des Gaurisankar. Westermanns Monatshefte (April 1894) S. 47. 48 (mit Abbildung).

[3] Emil Schlagintweit, Indien in Wort und Bild II (Leipzig 1880), 122.

[4] Nach *Monier Williams* (Ind. Ep. Poetry p. 69) 25° 12′ n. Br., 80° 47′ ö. L. (Greenw.).

Umfang von etwa 3 Meilen; unten fließt der Fluß Pâisuni (Piçunî) vorbei, der Beschreibung nach der Mandâkinî des Râmâyana entsprechend. Es ist die Stelle, wo Râma nach seiner Verbannung sich zuerst im Walde niedergelassen haben soll, und wo Bharata ihn aufsuchte, um ihn nach Daçarathas Tode zum Throne zu berufen. Den Fluß auf und ab sind zahllose Ghats (heilige Badeplätze) und Treppen, um die rituellen Waschungen vorzunehmen. Um den Hügel zieht sich eine Terrasse, auf der die Pilger ihre Umzüge zu halten pflegen. Die Stätte war früher der besuchteste Wallfahrtsort in Bundelkhand und Baghelkhand. Der ganze Hügel ist mit Tempeln und Heiligthümern zu Ehren Râmas und Lakshmanas übersäet. Im ganzen Umkreis sind ihrer 33. Die Tempeldiener beziehen die Einkünfte von 39 Dörfern, die unter britischer Hoheit stehen, und von mehrern aus den benachbarten noch selbständigen Staaten. In den Wäldern rundum wimmelt es von Affen, und eine der Waldfrüchte heißt noch heute Sîtâ-Phal. An den zwei Festen Râmnâmi und Divâli werden jährlich große Märkte abgehalten, zu denen früher 30000 bis 45000 Besucher sich einfanden, jetzt immer noch etwa 15000, obwohl die Betheiligung der Râjâs sehr nachgelassen hat [1].

Durch ganz Indien finden sich Tempel, theils in Trümmern theils noch erhalten, die dem Andenken Râmas gewidmet sind, besonders an all den Stätten, wo er der Sage nach einst lebte, pilgerte, trauerte, opferte, mit Dämonen und Unholden kämpfte; doch auch an solchen, die ganz außerhalb des Kreises der Sage liegen.

Berühmt sind die Tempelruinen von Râna Gop im Mandhra-Gebirge (Guzerât) [2], der ganz aus dem Felsen gehauene Tempel Kailâsa in Ellora [3], dessen Wände mit zahllosen Götterbildern, darunter auch Darstellungen aus dem Râmâyana, geschmückt sind, die Tempelruinen von Kâthyâvâdi. Das großartigste Bauwerk aber, das mit Râmas Namen und Verehrung verknüpft ist, steht auf der kleinen sandigen Insel Râmesvaram (unrichtig Ramisseram genannt) am Golf von Manaar, der die Südspitze der Halbinsel von Ceylon trennt, angeblich an der Stelle, wo Râma einst mit dem Heere der verbündeten Affen nach Lankâ hinüberzog. Die Sage schreibt

---

[1] *Hunter* l. c. III, 429. 430. Ueber einen Badeteich zu Valukeshvar bei Bombay, dessen Wasser Râma durch einen Pfeilschuß hervorgelockt haben soll, vgl. *Ch. Schoebel*, Le Râmâyana p. 7, über andere Rama geweihte Orte Graul, Reise in Ostindien II. 50. 134. 253. 260.

[2] Lefmann, Geschichte des alten Indiens (Berlin 1890) S. 550.

[3] P. Alb. Kuhn, Allgem. Kunstgeschichte I (Einsiedeln 1893), 99.

Râma selbst die Gründung des Heiligthums zu, das deshalb als eines der ehrwürdigsten von ganz Indien galt. Jahrhundertelang sind Tausende von Pilgern aus allen Theilen Indiens hierher gewallt. Die Herren von Râmnâd, von wo die Pilger nach der Insel übersetzten, hießen deshalb „die Herren der Brücke“ (Setupati).

Es handelt sich hier nicht um einen einfachen Tempel, sondern um eine der größten indischen Tempelanlagen. Zwischen Hainen von Acacien und Cocosnußpalmen dehnt sich dieselbe ins Gevierte aus, etwa 1000 Fuß lang bei 657 Fuß Breite. Das Hauptthor ist 100 Fuß hoch. Die ganze Tempelanlage ist von einer 20 Fuß hohen Mauer eingefaßt mit vier Gopuras (Thorthürmen, mehrere Stockwerke hoch, an die ägyptischen Pylonen erinnernd), je einem nach jeder Seite hin, sämtlich vollständig aus Stein ausgeführt; nur der westliche ist indes ganz vollendet; die nach Norden und Süden überragen kaum merklich die Mauer, während die Ostseite zwei Thore und Gopuras hat. Der Hauptbau des Tempels erhebt sich zu einer Höhe von 120 Fuß. Die eigentliche Hauptzierde des Baues bildet nicht er, sondern die Säulenhallen, die ihn umgeben und die sich in einer Gesamtlänge von etwa 4000 Fuß erstrecken, von 20 bis 30 Fuß breit und im Innern etwa 30 Fuß hoch. Die stattlichen Pfeiler bestehen aus kolossalen Quadern, sind reich geschmückt und zum Theile mit grotesken Figuren überladen. Die größte Fülle phantastischer Bildnerei entfaltet sich in dem Mittelgang, der zum eigentlichen Tempel führt und mit den Bildnissen der Râjas von Râmnad geschmückt ist. Letztere wurden in neuerer Zeit leider mit den schreiendsten Farben überkleckst. Einfacher und geschmackvoller gehalten sind die Seitencolonnaden, die 700 Fuß lang sind, 100 Fuß länger als die innere Länge der Peterskirche zu Rom. Ueber das Ganze urtheilt der Geschichtschreiber der indischen Architektur, James Fergusson: „Gälte es, einen Tempel auszusuchen, der alle Schönheiten des dravidischen Stiles in ihrer höchsten Vollkommenheit darstellen und dabei zugleich auch alle charakteristischen Fehler des Planes aufweisen sollte, so müßte die Wahl unausweichlich auf den Tempel in Râmesvaram fallen. In keinem Tempel tritt ein solcher Reichthum geduldigen Kunstfleißes zu Tage, in keinem ist bedauerlicherweise die Arbeit so sehr weggeworfen, weil der Plan fehlt, der ihre Wirkung zur vollen Entfaltung brächte.“ [1]

---

[1] Beschreibung des Tempels bei *J. Fergusson*, History of Eastern Architecture. London 1876. *Hunter* l. c. XI, 443 ff. Ein gutes Bild des Mittelcorridors gibt Lefmann a. a. O. S. 552. Eine Ansicht der Seitencolonnade bei J. Spillmann, Durch Asien II (Freiburg i. B. 1890), 471.

Noch heute bezieht der Tempel und die ihn bedienenden Brâhmanen die Einkünfte von 57 Dörfern, welche ihm von den frühern Râjas von Râmnad gestiftet wurden und welche etwa ein Jahreseinkommen von 4500 Pfd. Sterl. (90 000 M.) bedeuten. Der Tempeldienst ist aber vishnuitisch im weitern Sinne und entspricht nicht der idealern Richtung, wie wir sie in Tulsî Dâs kennen gelernt.

Râma-Vishnu hat aber nicht nur durch ganz Indien hin seine Tempel, seine heiligen Badeplätze, seine Wallfahrtsorte, zu denen das Volk noch heute in großen Scharen strömt: das Râmâyana selbst und die aus ihm hervorgewachsenen Dichtungen leben noch im Volke weiter.

„Die modernen Vertreter der altindischen Hofschauspieler sind die Kathaks (Kathaka). Der Kathak ist eigentlich Vorleser und ersetzt hierdurch in der Familie seines Auftraggebers die fehlende Kunst zu lesen. Diese Leute wissen beliebig gewünschte Stücke nach dem Gedächtnisse ausdrucksvoll herzusagen und ‚lesen‘ in reichen Familien täglich einige Stunden. Die geübtern Kathaks nehmen bis zu 4000 Mark im Monat an Honoraren ein; ihr Vortrag, mit Gebärden unterstützt, gestaltet sich zur kunstvollen Declamation; die Pausen füllen Gesang und würdevoller Anstandstanz aus.“ [1]

„Wir hören,“ sagt Max Müller [2], „daß die alten epischen Gedichte, das Mahâbhârata und das Râmâyana, noch immer in den Tempeln zum Besten der Besucher vorgetragen werden, und daß in den Dörfern große Menschenmassen um den Kathaka, den Leser dieser alten Sanskrit-Gedichte, zusammenströmen und oft seine Recitationen mit Thränen und Seufzern unterbrechen, wenn der Held des Gedichtes in die Verbannung geschickt wird, während, wenn er in sein Königreich zurückkehrt, die Häuser des Dorfes mit Lampen und Guirlanden geschmückt werden.“

„In Benares“, erzählt uns Professor Reuleaux [3], „findet alljährlich eine Mela (Fest) zu Ehren Râmas statt, die Râm-Lîlâ oder das Râma-Spiel. An einem der ersten Festtage wird das ganze Râmâyana von Anfang bis zu Ende öffentlich vorgelesen; an manchen Stellen der Stadt werden mit enormem Pomp Episoden daraus aufgeführt; bei der letzten, wo Râma mit Râvana, dem Beherrscher von Lankâ (Ceylon), kämpft und diesen tödtet, soll die Zuschauermenge sich meist auf mehr als 30 000 Köpfe belaufen.“

Weit eingehender zeichnet uns den Einfluß, welchen die indischen Epen noch heute besitzen, ein Inder selbst, Nisikânta Chattopâdhyâya, der sich längere Zeit in verschiedenen Ländern Europas aufhielt, um die europäi-

---

[1] Emil Schlagintweit a. a. O. I, 176; II, 12. Vgl. *Sylv. Lévy* l. c. p. 309.

[2] Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung, übers. von C. Cappeller (Leipzig 1884) S. 66.

[3] Reuleaux, Quer durch Indien (Berlin 1884) S. 231; 68 ff. Vgl. dazu den sonderbaren Bericht Jacquemonts (Voyage dans l'Inde I, 213) bei *Ch. Schoebel,* Le Râmâyana p. 6.

schen Sprachen und Literaturen zu studiren[1]. Es fiel ihm sehr auf, daß die indologische Forschung in Europa sich mit Vorliebe den Veden zuwandte und aus ihnen nicht nur die Kenntniß der altindischen Vorzeit, sondern auch das richtige Verständniß des heutigen Indiens zu gewinnen sucht. Mit Rücksicht auf eine Geschichte der Sanskrit-Literatur des russischen Indologen Minajeff stellt er die Behauptung auf, „daß die Vedas nach und nach aufgehört haben, irgend welchen lebendigen Einfluß auf das religiöse Leben der Hindus auszuüben"[2]. Sehr hoch schlägt er dagegen den Einfluß der alten Epik an:

Was uns einen bedeutenden Einfluß auf das praktische religiöse Leben der Hindu gehabt zu haben und noch jetzt zu haben scheint, sind die Vedântas oder die Upanishads und die zwei unvergleichlichen Heldengedichte Râmâyana und Mahâbhârata. Wir glauben behaupten zu dürfen, daß die letztern an der Bildung des Charakters der Hindu einen größern Antheil gehabt haben als die Heldengedichte jedes andern Landes, selbst die homerischen nicht ausgenommen. Sie sind in beinahe alle die verschiedenen Dialekte Indiens übersetzt und daher allen zugänglich, den Reichen wie den Armen, den Gelehrten und den Unwissenden, den Brâhmanen und den Sûdras, kurz allen den vielfältigen und verschiedenartigen Klassen, welche die indische Gesellschaft ausmachen. Was die erhabenen Aussprüche der Vedântas für die Gebildeten, die Denkenden und die Philosophen, das sind diese Heldengedichte für die vergleichsweise Unwissenden und Ungelehrten geworden.

Der greise Großvater mit seinen mächtigen Brillengläsern liest aus ihnen jeden Nachmittag der aufmerksamen Zuhörerschaft seiner zahlreich ihn umgebenden Familie vor und knüpft daran gelegentlich Erklärungen und moralische Betrachtungen; der

---

[1] Indische Essays (Zürich 1883) S. 64 ff.

[2] Eine wenn auch nicht ausdrückliche, so doch sachliche Bestätigung findet diese Ansicht in den Mittheilungen, welche Monier Williams (1881) dem V. Orientalisten-Congreß über „die Stellung des Rigveda in den täglichen Religionsübungen der Hindus" vorlegte. „In der Auffassung derjenigen, welche diesen Gebrauch vom Rigveda machen, ist derselbe nicht ein Buch wie unsere Bibel oder der Korân der Mohammedaner. Er ist eher ein heiliger und ewiger Klang (a sacred and eternal sound), einst von inspirirten Weisen vernommen und durch die lebende Stimme frommer Brâhmanen durch zahllose Generationen weiter überliefert. Und deshalb wird der Klang des Veda selbst schon als wirksam betrachtet, um die Gottheit zu gewinnen. Entgegen der Maxime unseres Shakespeare (‚Worte ohne Gedanken gehn nicht zum Himmel ein') herrscht der Glaube, daß die bloßen Worte der heiligen Texte auch ohne Begleitung von Gedanken zum Himmel emporschweben und dem, der sie spricht, den Segen des Himmels herniederbringen." — „Die Pflicht, Brahmâ durch Wiederholung göttlicher geoffenbarter Worte zu verehren, gilt für genügend erfüllt, wenn man täglich nach der Morgen-Sandhyâ die ersten Linien aller hauptsächlichen heiligen Bücher hersagt", etwas Wasser dazu schlürft und den Athem anhält. (The place which the Rig-veda occupies in the Sândhyâ and other Daily Religious Services of the Hindus. Verhandl. des V. Intern. Oriental.-Congr. II [Berlin 1882], 158 ff.; vgl. ebend. S. 182 ff.)

Dorfpriester (Purohita) liest sie, nachdem des Tages Hitze nachgelassen hat, seiner Gemeinde vor, welche in solchen Versammlungen meist aus Frauen und Kindern besteht; der ländliche Krämer recitirt sie vor einem gewohnten Kreise seiner Bekannten und Kunden, welche sich jeden Nachmittag um ihn versammeln, und unterbricht hie und da seinen Vortrag nur, um seine trockene Kehle und diejenige seiner Gäste mit einer Dose des köstlichen Tâbâku zu erfrischen.

Die vorzüglichsten Episoden dieser Heldengedichte werden außerdem häufig aufgeführt in den sogen. Yâtrâs oder Volksschauspielen. . . . Die Wirkung dieser Vorstellungen auf das gemeine Volk ist ganz unermeßlich; ganze Dörfer strömen herbei, sie zu sehen und zu hören, und es ist nicht ungewöhnlich, alles, alt und jung, Männer und Weiber, bei rührenden Auftritten weinen zu sehen, während nervösere Personen häufig in Delirien oder hysterischen Anfällen weggetragen werden müssen. Und was ist es, das diese Wirkung hervorbringt? Die einsame Sîtâdevî (Sîtâ) in dem Açokavanê (Açokahain) oder die ewig hingebende Râdhâ in dem verödeten Nikunja-Walde; der junge, trefflich erzogene, tugendhafte, edle Râmacandra, bereit, seine Jugend und seinen Thron zu opfern und vierzehn seiner besten Jahre in der Verbannung zuzubringen, nur damit die unüberlegten Gelübde seines alten Vaters erfüllt werden; oder derselbe Râmacandra, bitter weinend über seinen heißgeliebten Bruder an jenem furchtbaren Abend, da Lakshmana, der heldenmüthige und treue, durch den vergifteten Pfeil gefallen ist an den sandigen Ufern einer unwirtlichen Insel, weit, weit entfernt von den reizenden Ufern der Sarayu und bewohnt von den feindlichen Dämonen und den freundlichen Affenmenschen! So sind es die Yâtrâ-Gânas, welche durch die Darstellung der hauptsächlichen Episoden jener Heldengedichte die tiefsten Saiten des Herzens berühren, die edelsten Gefühle pflegen, die höchsten Tugenden predigen, und alles dieses in einer so einfachen, so volksthümlichen und so wirksamen Weise, daß ihnen weder das Katheder noch die Kanzel nahekommen könnte. . . .

Unsere Heldengedichte sind es daher, auf welche die Europäer ihr Augenmerk richten müssen, wenn sie einen Begriff von den hauptsächlichen Ursachen haben wollen, welche den indischen Charakter gemodelt und gebildet haben, und nicht auf die Vedas; so ehrwürdig diese durch ihr Alter, so entzückend sie sind durch ihre Poesie, so haben sie doch beinahe alle religiöse Bedeutung verloren, soweit das praktische religiöse Leben in Betracht kommt.

Aus diesen Zeugnissen erhellt genugsam, daß wir im Râmâyana nicht eine Dichtung vor uns haben, welche als Kunstproduct einer untergegangenen Welt nur mehr der Geschichte und der Schule angehört, sondern eine noch lebendige Volksdichtung, welche, in zahlreichen Neubearbeitungen verjüngt und umgestaltet, alle diese neuen Sprossen und Schößlinge überdauert hat, noch heute Tausende, ja Millionen unterhält, erfreut, begeistert. Es wird nicht nur gedruckt und von einzelnen gelesen wie die europäischen Bücher: es wird noch wie vor zwei Jahrtausenden durch mündliche Ueberlieferung weitergepflanzt, von volksthümlichen Rhapsoden vorgelesen, hergesagt und declamirt, gesungen, gespielt, in großartigen Volksaufzügen dargestellt.

Bei einer solchen Dichtung läßt sich die literaturgeschichtliche Bedeutung kaum von der allgemein culturgeschichtlichen, sittlichen und reli-

giösen trennen. Um sie aber richtig zu würdigen, müssen wir uns vor allem vergegenwärtigen, daß es ein großer Irrthum wäre, die Râma-Poesie mit dem Vishnu-Cult überhaupt zusammenwerfen oder gar identificiren zu wollen.

Schon in den Veden erscheint Vishnu in der Gesellschaft des bacchantischen Zechers Indra, dessen Paradies die Mythenbildung später zum üppigsten Traumbild aller Wollust ausgestattet hat. In den Purânas ist Vishnu selber mit den schlüpfrigsten Vorstellungen und Märchen umwoben. In der Krishna-Sage ward er zum idyllischen Hirten oder Hirtengott, anmuthig wie ein Apollo oder Adonis, aber lüstern wie ein Faun. Seine ehebrecherischen Abenteuer erregten im Volke solches Aergerniß, daß die Brâhmanen sich genöthigt sahen, ihnen im Bhâgavat-Purâna eine mystische Bedeutung beizulegen, mit der bedenklichen Mahnung, daß den Göttern mehr erlaubt sei als den Menschen [1]. Spätere Bearbeitungen des Mahâbhârata theilten ihm dann eine erhabene Heldenrolle als Freund und Mitkämpfer der Pându-Söhne zu; allein die unsaubern Bestandtheile der Krishna-Sage wurden ihm dabei nicht gänzlich abgestreift. Wohl ficht er als Fürst der Yadavas im dichtesten Pfeilregen auf dem Kurufelde; wohl offenbart er sich (in der Bhagavadgîtâ) dem staunenden Arjuna in wunderbarer Vision als der höchste Gott, die erhabenste Offenbarung des Weltalls; aber gelegentlich ist er wieder der in Liebesabenteuer verwickelte Rinderhirt oder hat als König von Dvarakâ einen Harem mit 16000 Weibern. Mit Vorliebe hielt die Volksphantasie an der Sage fest, welche Krishna zu dem mit den Gôpîs (Hirtenmädchen) tändelnden, schmollenden, seufzenden und untreuen Liebhaber machte. Dieselbe fand ihre höchste künstlerische Verkörperung in dem berühmten Gedichte Gîtagovinda des Jayadeva (12. Jahrh. n. Chr.), das um seiner glatten Form willen wohl allzusehr verhimmelt worden ist. Ihm ging übrigens eine wahre Massenproduction erotischer Poesie [2] voraus, welche sich theils an die Krishna-Sage theils an die Çiva-Verehrung anlehnte, theils unmittelbar aus dem Leben schöpfte. Auch die hinduistischen Reformer zogen die Krishna-Sage vielfach in den Kreis ihres Mysticismus, und in den neuern Volksschauspielen bildet sie wieder einen der Lieblingsstoffe. So ist ein großer Theil der indischen Poesie der tiefsten Entartung anheimgefallen oder wenigstens von einem Geiste üppiger Wollust durchtränkt.

---

[1] *Muir* l. c. IV, 48 ff.

[2] Ueber den merkwürdigen Einfluß der erotischen Poesie auf die indische Metrik vgl. H. Jacobi, Entwicklung der indischen Metrik in nachvedischer Zeit. Zeitschr. d. D. M. G. XXXVIII, 590—619.

Gegenüber diesem unlautern Geiste verkörpern sich im Râmâyana und in einem ansehnlichen Theile der daraus hervorgegangenen Dichtungen die edlern und bessern Seiten des indischen Volksgeistes, eine reinere Auffassung der Minne und der Ehe, Pflichtgefühl, Eltern- und Kindesliebe, Opfersinn, Ritterlichkeit, Heroismus, alles gestützt und getragen von religiösen Beweggründen, von tiefer Ehrfurcht vor dem Göttlichen. Daß mitten zwischen allen Greueln eines unlautern Götzendienstes, mitten im Wirrwarr der widerspruchsvollsten Systeme und Religionen eine solche Dichtung und mit ihr die Grundgedanken einer natürlich sittlichen Ordnung ihre Anziehungskraft behauptet oder wenigstens immer wieder von neuem gewonnen haben, ist eine ungemein freundliche, tröstliche Erscheinung.

Man darf indes diesen sittlichen Charakter und sittigenden Einfluß der Dichtung nicht überschätzen. Indem der menschlich edle und schöne Charakter des Helden mit dem Gotte Vishnu verschmolzen wurde, trat die ganze Dichtung in den trüben Kreis der indischen Vielgötterei und des Pantheismus. Wie Râma, so wurden auch Hanûmat und die übrigen Affen vom Volke schließlich als Götter verehrt. Als Gott Vishnu ward Râma derselbe mit Krishna und mit den unlautersten Fabeleien der Mythologie in Verbindung gesetzt. So sind obscöne Mythen aus dem Kreise Çivas und aus dem landläufigen dämonischen Volksaberglauben auch in dies relativ rein und sittlich gedachte Epos eingedrungen und haben wenigstens Anfang und Schluß bedeutend herabgemindert.

In den idealern, sittlichen Partien herrscht nicht so sehr ein Geist klarer Einsicht und kraftvoll männlichen Willens vor, sondern ein Geist dunkel-unbestimmten Gefühls und stiller, geduldiger Ergebung. Die Hauptcharaktere sind weich, zart, gefühlvoll, stets bereit, in Rührung zu zerfließen. Ueber einen großen Theil der Handlung schwebt eine Stimmung verliebter Zärtlichkeit, die dann bei der Feuerprobe ganz unvermittelt und unerwartet ins Gegentheil umschlägt. Ein frommer aber unklarer Mysticismus drängt vielfach die reinmenschlichen Motive zurück, und so wird schließlich auch alles menschliche Handeln von wunderbarer Dazwischenkunft der Götter verschlungen. Der Held wird zum Idol, die Götterwelt aber, welcher er angehört, zum phantastischen Märchen, das kein Maß von Zahlen, Verhältnissen, Möglichkeiten mehr kennt, sondern, mehr kindisch als kindlich, ins Ungeheuerliche ausschweift.

Eine solche Poesie, die sich ganz an Phantasie und Gefühl wandte, zwischen unberechenbarem Phantasiespiel und wunderlichem Dämonenspuk hin und wieder die einfachsten, schönsten Accorde natürlichen Empfindens anschlug, mochte bei einem so weich gearteten Volke wie dem der Inder

immer und immer wieder tiefe Rührung hervorrufen, edlere Regungen wecken, das Seelenleben heben und läutern; doch dem breiten Strome des Verderbens und der Entartung gegenüber, der das ganze sociale und religiöse Leben durchfluthete, bot sie wenig Halt und Stütze. An die Widersprüche der alten Fabeln und Märchen gebannt, sie künstlich allegorisch deutend oder kindlich daran weiter fabulirend, gelangte der Geist der Inder dabei im Laufe der Jahrhunderte, ja Jahrtausende, nicht zu klarern sittlichen Begriffen, nicht zu ernster, sittlicher Kraft. Er gleicht gewissermaßen jenen Rishis der alten Sage, welche nach unerhörter Buße den Lockungen der ersten besten Verführerin zum Opfer fallen, alles Irdische für reine Täuschung erklären und doch von der liebgewordenen Täuschung sich nicht loszuringen wissen, den Grund alles Seienden in wundersamer Beschauung erfaßt zu haben behaupten und dabei Kühe, Schlangen und Affen verehren.

Diese phantastische Verworrenheit der religiösen Anschauungen hat auch auf die ästhetische Bildung der Inder höchst nachtheilig eingewirkt. Sie hat der Baukunst und Sculptur ihren Stempel aufgedrückt. Sie hat die großen Dichter Indiens verhindert, zu jener vollen Harmonie zu gelangen, welche wir in den Meisterwerken des griechischen Alterthums bewundern und welche diese zum unversieglichen Bildungsstoff der europäischen Völker gemacht hat. Doch hat sich die Poesie der Inder hoch über ihre bildende Kunst emporgeschwungen und bietet auch dem Abendländer manches Anziehende und Fesselnde dar, sobald er sich nur einige Mühe gibt, in den fremdartigen Gedankenkreis einzudringen und unter ungewohnten Namen die schönsten allgemein menschlichen Ideen wiederzufinden.

Die Literaturgeschichte aber darf ihre Aufgabe nicht darauf beschränken, unter den Leistungen fremder Völker gerade nur das hervorzuheben, was dem herrschenden Zeitgeschmack der eigenen Nation zusagt und etwa geeignet scheinen mag, der eigenen Literatur durch Uebersetzung und Nachbildung einverleibt zu werden: sie muß die Völker in ihrer Eigenart aufzufassen und ihrem Geistesleben von einem höhern und weitern Standpunkt aus gerecht zu werden suchen. Da reiht sich denn das Râmâyana so gut wie das Königsbuch der Perser den gewaltigsten Werken der epischen Poesie zur Seite. Sein Weiterleben aber in den Meisterwerken des Kâlidâsa, des Bhavabhûti und des Tulsî Dâs wie in einer unabsehbaren Menge anderer Dichtungen bis herab auf die Neuzeit gehört sicher zu den merkwürdigsten Erscheinungen der Weltliteratur.

Werke von Alexander Baumgartner S. J.

In der **Herder'schen Verlagshandlung** zu Freiburg im Breisgau sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Göthe. Sein Leben und seine Werke. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. **Vollständig in drei Bänden.** 12⁰. (XLVI u. 1600 S.) *M.* 16; geb. in Leinwand mit Goldpressung *M.* 20.50.

„Unser Verfasser verfügt über eine ganz ausgebreitete Literaturkenntniß, eine bei allem Humor edle, ja warme und ergreifende Darstellung und eine auf den umfassendsten Studien beruhende Vertrautheit mit den Göthe'schen Werken. Seine feine ästhetische Bildung befähigte ihn ferner wie wenige, die Göthe'schen Leistungen auch von ihrer formalen und schöngeistigen Seite in die richtige Beleuchtung zu stellen. . . ." (Histor.-polit. Blätter. München. 97. Band. 11. Heft.)

Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Gedankens. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 2.) gr. 8⁰. (IV u. 168 S.) *M.* 2.

„Das Buch ist mit Sachkenntniß, mit Geist und Schlagfertigkeit geschrieben." (Blätter für literar. Unterhaltung. 1878. II. 657.)

Longfellow's Dichtungen. Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerika's. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Longfellow's Porträt. 8⁰. (XX u. 384 S.) *M.* 4; geb. in Leinwand mit Goldtitel *M.* 5.50.

„Der amerikanische Romantiker, der Dichter der ‚goldenen Legende' und Uebersetzer Dante's hat an Baumgartner einen wohlwollenden, und soweit der Confessionalismus nicht in Frage kommt, verständnißvollen Interpreten gefunden. . . . Zahlreiche Uebersetzungsproben, die von feinem dichterischem Gefühl und großer Formgewandtheit Zeugniß ablegen, erhöhen den Werth des Buches, dem überdies ein schönes Porträt des Dichters beigegeben ist." (Westermanns Monatshefte. Braunschweig 1890. Nr. 408.)

Joost van den Vondel, sein Leben und seine Werke. Ein Bild aus der Niederländischen Literaturgeschichte. Mit Vondels Bildniß. 8⁰. (XVI u. 380 S.) *M.* 4.40; geb. in Leinwand mit Goldtitel *M.* 5.60.

„P. Baumgartners Buch bekundet sowohl ein liebevolles Versenken in den großen niederländischen Dichter, als ein fleißiges Studium der Literatur über denselben, und entrollt von ihm und seinen Werken ein lebensfrisches, gutgezeichnetes Bild. Die zahlreichen eingestreuten Proben sind durchgehends meisterhaft übersetzt; oft würde man freilich richtiger sagen ‚nachgedichtet'." (Deutsche Literaturzeitung. Berlin 1882. Nr. 51.)

Nordische Fahrten. Skizzen und Studien. Zwei Bände. gr. 8⁰.

Erster Band. **Island und die Faröer.** Mit einem Titelbilde in Farbendruck, 36 in den Text gedruckten Abbildungen, 16 Tonbildern und einer Karte. (XVI u. 462 S.) *M.* 8; eleg. geb. in Leinwand mit reicher Deckenpressung in Farbendruck *M.* 11.

Zweiter Band. **Durch Skandinavien nach St. Petersburg.** Mit einem Titelbilde in Farbendruck, 80 in den Text gedruckten Abbildungen und 22 Tonbildern. (XX u. 552 S.) *M.* 9; eleg. geb. in Leinwand mit reicher Deckenpressung in Farbendruck *M.* 12.

„Dieser zweite Band der Baumgartnerschen Nordischen Fahrten reiht sich seinem Vorgänger würdig an. Sattelfest auf allen Gebieten der Wissenschaft, der Sprachkunde, der Geschichte, der Literatur, der Kunst-Aesthetik, mit offenem, freiem Blick für alles Schöne in Natur und Menschenleben, mit schlagfertigem, kerngesundem Humor ihre Schwächen überbrückend, mit regem Sinn für echte Volksthümlichkeit begabt, ist Baumgartner wie als bahnbrechender Literarhistoriker so auch als geistreicher Reiseschilderer nicht nur der Liebling des katholischen Lesepublikums geworden, sondern hat, wie die Recensionen hervorragender protestantischer Organe beweisen, als liebenswürdiger Cicerone auch unter Andersgläubigen volle Anerkennung gefunden. Die tiefempfundenen Schilderungen der großartigen nordischen Alpenwelt, zu denen Baumgartner ein in seiner Schweizerheimat geübtes Auge mitbrachte, die poesievolle Veranschaulichung der Lokalitäten der altnordischen Sage und Literatur, die er mit Vorliebe aufsuchte, die unbefangene, vorurtheilsfreie Beurtheilung der politischen und religiösen Zustände der nordischen Reiche werden dem neuen Bande gewiß viele Freunde erwerben. Die Ausstattung des Buches ist musterhaft, die Uebersetzungen aus der nordischen Poesie, welche Baumgartner in seine Darstellung eingeflochten hat (41 an der Zahl), der Meisterhand Baumgartners würdig."

(Köln. Volkszeitung. 1890. Nr. 328.)

Reisebilder aus Schottland. Mit einem Titelbilde, 15 in den Text gedruckten Holzschnitten und 16 Vollbildern. gr. 8°. (XII u. 316 S.) *M.* 5; eleg. geb. in Leinwand mit reicher Deckenpressung in Farbendruck *M.* 8. (Die zweite Auflage ist in Vorbereitung.)

Gallus Jakob Baumgartner, Landammann von St. Gallen, und die neuere **Staatsentwicklung der Schweiz (1797 bis 1869).** Mit Benützung des schriftlichen Nachlasses. Mit dem Bildniß Gallus Jakob Baumgartners. gr. 8°. (VIII u. 536 S.) *M.* 9; geb. in Leinwand mit Goldpressung *M.* 10.60.

„'Unter den schweizerischen Staatsmännern der dreißiger und vierziger Jahre war Herr Baumgartner — wenn man auf alle Eigenschaften, welche ein Staatsmann in sich vereinigen soll, Rücksicht nimmt — unbestritten der erste, gewaltigste und hervorragendste.' Dieses Lob, das Baumgartner bei seinem Hinscheiden aus gegnerischem Munde (im Berliner Intelligenzblatt) gespendet wurde, war durchaus verdient. Er war im Grunde eine Kampfesnatur, aber offen, ehrlich und makellos. . . . Von der erstaunlichen Thätigkeit Gallus Jakob Baumgartners gibt uns das Verzeichniß seiner Schriften einen Begriff. Neben seinen größern gedruckten historischen Werken . . . weist dasselbe 2 große gedruckte, 45 kleinere gedruckte und 17 kleinere ungedruckte Schriften auf. Auf diesem Material baut sich die Darstellung auf, die sich vielfach zu einer Schweizer Geschichte dieses Zeitraumes erweitert. Sie ist darum dem Forscher unentbehrlich, dem Liebhaber wegen der kunstvollen Form eine angenehme Lectüre. . . ."

(Literar. Centralblatt. Leipzig 1892. Nr. 51.)

Erinnerungen an Dr. Karl Johann Greith, Bischof von St. Gallen. Mit Greiths Bildniß. 8°. (VIII u. 114 S.) *M.* 1.40.

Calderon. Festspiel. Mit einer Einleitung über Calderons Leben und Werke. Mit dem Bildniß Calderons in Lichtdruck. Zweite Ausgabe. 12°. (LII u. 68 S.) *M.* 1.60; elegant geb. *M.* 2.70.

Ins Spanische übersetzt u. d. T.:

Calderon. Poemita dramático, precedido de una introducción sobre la vida y las obras del poeta Español. Madrid. Libreria de San José. 1882.

Die Lauretanische Litanei. Sonette. Zweite Auflage. 12°. (VIII u. 60 S.) *M.* 1; elegant geb. *M.* 2.

Die Lilie. Isländische Mariendichtung aus dem 14. Jahrhundert. Von Eystein Asgrimsson. Uebersetzt und mit Einleitung versehen von A. Baumgartner S. J. 12°. (XII u. 72 S.) *M.* 1; geb. *M.* 2.

29. **Cathrein, V., Die Sittenlehre des Darwinismus.** Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. *M.* 2.

30. u. 31. **Gietmann, G., Die Göttliche Komödie** und ihr Dichter Dante Alighieri. *M.* 4.
(Ist in anderem Formate neu erschienen.)

32. **Pesch, Chr., Der Gottesbegriff** in den heidnischen Religionen des Alterthums. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.90.

33. u. 34. **Baumgartner, A., Göthe und Schiller.** Weimars Glanzperiode. *M.* 5.

35. u. 36. —— **Der Alte von Weimar.** Göthe's Leben und Werke von 1808—1832. *M.* 3.80.
(33.—36. sind in anderem Formate neu erschienen.)

37. **Beissel, St., Geschichte der Ausstattung der Kirche des hl. Victor zu Xanten.** Nach den Originalbaurechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit sechs Illustrationen. *M.* 2.
23, 24, 27 und 37 sind gesammelt u. d. T.: **Die Bauführung des Mittelalters** in neuer Ausgabe erschienen. *M.* 7.50.

38. **Spillmann, J., Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 2.25.

39. u. 40. —— **Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 4.20.

41. u. 42. **Pesch, Chr., Der Gottesbegriff** in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 3.30.

43. **Nostitz-Rieneck, R. v., Das Problem der Cultur.** *M.* 2.

44. **Epping, J., Astronomisches aus Babylon** oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Unter Mitwirkung von **P. J. N. Straßmaier.** *M.* 4.

45. **Gruber, H., August Comte,** der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. *M.* 2.

46. **Zimmermann, A., Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert.** *M.* 1.80.

47. **Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts.** *M.* 2.

48. **Zimmermann, A., Maria die Katholische.** Eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung. *M.* 2.20.

49. **Pesch, Chr., Gott und Götter.** Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.70.

50. **Dahlmann, J., Die Sprachkunde und die Missionen.** Ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit (1500—1800). *M.* 1.70.

51. **Pesch, H., Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien.** Mit Titelbild. *M.* 1.90.

52. **Gruber, H., Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage.** 1857 bis 1891. *M.* 2.60.

53. **Duhr, B., Pombal.** Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. *M.* 2.30.

54. **Beissel, St., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters.** (Fortsetzung zum 47. Ergänzungsheft.) *M.* 1.90.

55. **Fell, G., Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet.** *M.* 1.70.

56. **Zimmermann, A., Englands „Oeffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart.** Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.90.

57. **Braunsberger, O., Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius.** *M.* 2.50.

58. **Dreves, G. M., Aurelius Ambrosius,** „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. *M* 2.

59. **Kneller, K. A., Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft** (1192—1194). *M.* 1.60.

60. **Schmitt, L., Der Karmeliter Paulus Heliä,** Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark. *M.* 2.30.

61. **Schmitz, W., Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter,** besonders in Dänemark. *M.* 2.20.

62. **Baumgartner, A., Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder.** Eine literaturgeschichtliche Skizze.

Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien.

Ein Beitrag zur Apologetik

von

Heinrich Boese S. J.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach." — 63.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1895.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Die
Glaubwürdigkeit unserer Evangelien.

Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien.

Ein Beitrag zur Apologetik

von

Heinrich Boese S. J.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 63.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1895.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Welches ist der Ursprung und die Natur des Christenthums? Welche Berechtigung soll man heute noch den Ansprüchen zuerkennen, welche diese Religion erhebt? — Das sind Fragen, die namentlich unser ausgehendes Jahrhundert lebhaft beschäftigen; Fragen, die vielleicht für eine Zeit hinter den Verwicklungen des politischen und den Problemen des wirtschaftlichen Lebens zurücktreten, die aber immer wieder auf der Tagesordnung erscheinen und die Geister in Spannung halten. Ihre Beantwortung spaltet schon seit Jahrzehnten die gebildeten Kreise mancher Länder Europas in zwei sich immer schroffer gegenüberstehende Lager. Alle wahrhaft gläubigen Christen sehen in der christlichen Religion die Lehren und Einrichtungen eines göttlichen Gesandten, ja des Sohnes Gottes selbst, deren Annahme durch den ausgesprochenen Willen Gottes allen zur Pflicht gemacht worden ist. Dem gegenüber erklärt der moderne Unglaube das Werk Jesu von Nazareth für etwas rein Menschliches und Natürliches, für eine Religionsstiftung, wie sie, zwar mit minder glücklichem Erfolge, auch schon von andern versucht worden sei. Auch das Christenthum soll der Aenderung, der Verbesserung durchaus fähig, ja, nachdem es von seiner ursprünglichen Form abgewichen, einer solchen sogar äußerst bedürftig sein. Mit der Socialdemokratie hat diese neue Auffassung ihren Weg auch schon zu den Kreisen des Volkes gefunden. Die Jugend vor allem möchte man darüber aufklären, daß die Geschichte Jesu ein Märchen, daß seine erhabene Erscheinung, seine außerordentlichen Thaten zum größten Theile Erfindung seien. Den Anstrengungen, mit welchen man auf der einen Seite für die Verbreitung dieser grundstürzenden Ideen eintritt, entspricht der Eifer, mit dem man sie auf der andern Seite abzuwehren trachtet als eine Gefährdung der höchsten bisher angestrebten Güter.

Die große Aufmerksamkeit, welche diesem Kampfe zugewandt wird, beweist, daß wenigstens der Sinn für geistige Güter noch nicht erstorben ist, ja daß weite Kreise noch nicht jenem Indifferentismus verfallen sind, welcher sich um Wahrheit und Irrthum selbst in religiösen Fragen nicht kümmert. Sicher muß nach bewußter Verfechtung der Unwahrheit nichts so sehr verurtheilt werden als Gleichgiltigkeit bezüglich der Frage, ob einstmals ein von Gott gesandter Lehrer gekommen ist oder nicht; ob er uns Wahrheiten zu glauben vorgestellt hat, Gebote zu beobachten; ob der Einfluß, welchen das Christenthum noch auf die heutige Gesellschaft ausübt, auf einer Täuschung beruht oder auf historischer Wirklichkeit.

Aber, so könnte man fragen, hat es überhaupt seine Berechtigung, mit den Waffen der Wissenschaft über die Natur des Christenthums und die göttliche Mission seines Stifters zu streiten? Ist es überhaupt möglich, jemanden, der sie in Zweifel zieht, auf wissenschaftlichem Wege von ihrer Wahrheit zu überzeugen? Es fehlt nicht an Stimmen, welche das verneinen, welche behaupten, über alle diese Fragen lasse sich nicht disputiren. Die Wahrheit, so heißt es, muß einem jeden aus dem eigensten Innern heraus aufleuchten. Das innerste Fühlen der Gott und Christus liebenden Seele muß es einem jeden bezeugen, daß Christus sein Lehrer, sein Erlöser und Gottes Sohn ist. Ja, man macht es den katholischen Theologen zum Vorwurf, daß sie den göttlichen Charakter des Christenthums eigentlich beweisen, auf wissenschaftlichem Wege seine Wahrheit darthun wollen. Der Glaube, sagt man, ist eine übernatürliche Gabe Gottes und läßt sich nicht durch Vernunftschlüsse erzielen. Ihn andern andemonstriren wollen heißt die Nothwendigkeit der Gnade läugnen und das Erfassen der uns von Gott geoffenbarten Wahrheit zu einem rein natürlichen Denkproceß machen.

Dieser Vorwurf beruht auf einer Verkennung des katholischen Standpunktes. Nach katholischer Auffassung, welche sich auf die Lehre der Heiligen Schrift stützt, ist es ohne übernatürlichen Beistand Gottes unmöglich, zu jenem Glauben zu gelangen, welcher uns das von Christus gebrachte Heil sichert. Es steht nicht bei mir allein, die von Gott geoffenbarten Wahrheiten mit heilsverdienstlichem Glauben zu umfassen. Einem andern aber den Glauben andemonstriren wollen ist schon deshalb unmöglich, weil die Zustimmung zu der Wahrheit, welche im Glauben stattfindet, stets frei gegeben wird. Die in einem Glaubensacte erfolgende Zustimmung wird mir nicht abgenöthigt durch meine eigene Einsicht in die

Wahrheit oder durch die Erfahrung, welche ich selbst gemacht habe; ich gebe sie freiwillig im Hinblicke auf die mir ganz gewisse Wahrhaftigkeit desjenigen, welcher mir Mittheilungen macht und für deren Wahrheit eintritt. Die gläubige Zustimmung zu den von Gott uns mitgetheilten Wahrheiten ist *vernünftig und frei*, und auf die *Freiheit* des Glaubensactes legt die kirchliche Lehre einen nicht minder starken Nachdruck als auf seine *Vernünftigkeit*[1]. Doch danken wir diese Beistimmung zu einer im Namen Gottes uns vorgelegten Lehre nach katholischer Auffassung nicht unsern Kräften allein, sondern auch der uns anregenden und stützenden Gnade Gottes[2].

Die katholischen Theologen sind also weit davon entfernt, durch ihre Beweise für die Wahrheit des Christenthums den Glauben erzwingen zu wollen. Nur den Weg zum Glauben wollen sie ebnen; sie wollen die sogen. praeambula fidei bieten, die sichere Erkenntniß nämlich, daß in Christus ein von Gott gesandter und von Gott ausgerüsteter Lehrer erschienen ist. Dies muß natürlich in einer Beweisführung dargethan werden, welche sich auf dem Boden der natürlichen Erkenntniß bewegt, welche von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts und selbst von der Wahrheit jener Bücher, die über Christi Erscheinung berichten, noch absieht. Sache des Einzelnen aber ist es dann, sich mit Hilfe der Gnade für den Glauben zu disponiren. Er muß die Geneigtheit und das Verlangen in sich wecken, die Lehre, welche in Gottes Auftrag ihm vorgelegt ward, eben der Autorität Gottes wegen anzunehmen; er muß sich willig machen, ihr auch für den Fall beizupflichten, daß sie sich seiner Beurtheilung entzieht und, wie bei den Geheimnissen des Christenthums, über menschliche Einsicht hinausgeht. Wenn man darum von wissenschaftlicher Vertheidigung des

---

[1] Vgl. die Erklärungen des Conc. Vatican. cap. III: Ut nihilominus fidei nostrae obsequium *rationi consentaneum* esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt *certissima* et omnium intelligentiae accommodata. . . . Quare . . . actus eius (scl. fidei) est opus ad salutem pertinens, quo homo *liberam* praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando . . . Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad *evidentem* fidei christianae *credibilitatem* tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. . . .

[2] Vgl. Conc. Vatican. l. c.: Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus: *nemo* tamen evangelicae praedicationi consentire potest, *sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti,* qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati.

Christenthums, von Beweisen seines übernatürlichen Charakters redet, so handelt es sich stets nur um jene Thatsache, welche dem Glauben, den wir diesen Lehren zollen, zu Grunde liegt, um die Verkündigung derselben durch einen Gesandten Gottes. In dieser Beweisführung liegt kein Widerspruch zur Lehre von der Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade; zugleich aber ist so den Anforderungen Rechnung getragen, welche man vom Standpunkte der Vernunft aus an jede Ueberzeugung stellen muß, die auf der Autorität eines andern beruht. Es ist unvernünftig, eine Lehre anzunehmen, ohne sichere Auskunft über ihren Ursprung zu haben; es ist tadelnswerth, in wichtigen Dingen einem Lehrer, einem Berichterstatter Glauben zu schenken, ohne Garantien für seine Kenntniß und Wahrheitsliebe zu besitzen. Auch kann man sich vernünftigerweise nicht zu Gefühlen der Verehrung und Liebe für eine Person erheben, wenn nicht zuvor sichere Thatsachen sie als verehrungswürdig dargethan. Auf der andern Seite aber ist es ebenso tadelnswerth, einer Autorität, welche sich als zuverlässig ausweist, den Glauben zu versagen. In der Weigerung, das Auge des Geistes der uns aufleuchtenden Wahrheit zu öffnen, liegt eine doppelte Verirrung, eine ethische und eine intellectuelle. Ungläubigkeit ist darum nicht minder zu verurtheilen als Leichtgläubigkeit.

Beide Irrwege vermeidend, den eines unberechtigten Subjectivismus sowohl, welcher nun einmal glauben will, als auch die Ungläubigkeit gegenüber einer zuverlässigen Autorität, hält der Standpunkt der katholischen Theologen die richtige Mitte ein. Er verlangt einen Ausweis von dem, welcher den Anspruch erhebt, ihm eine Offenbarung Gottes zu übermitteln, und prüft diesen Ausweis eingehend und genau, erklärt aber die Annahme seiner Lehre als Pflicht, wenn der Gesandte sich wirklich als Boten Gottes ausweist. Man muß einräumen, dieser Standpunkt ist rationell, d. h. vernünftig, aber nicht rationalistisch, d. h. er läugnet nicht die Möglichkeit einer Offenbarung. Auf diesem Standpunkte läßt sich auch Wissen und Glauben vereinigen und läßt sich begreifen, daß Freiheit und Verdienst des Glaubens zusammen bestehen kann mit der klaren und sichern Erkenntniß der Thatsachen, welche ihm zu Grunde liegen.

Zu einer Rechtfertigung ihres Glaubens wurden schon die Christen der ersten Zeit ermahnt. Der Bischof soll festhalten an der zuverlässigen Lehre, „damit er im stande sei, zu ermahnen in der gesunden Lehre und die Widerstrebenden zu überführen“ [1]. Auch die Gläubigen sollen über

[1] Tit. 1, 9.

ihre Anschauung Rechenschaft geben können: „Immerdar bereit zur Verantwortung jeglichem, welcher von euch Rechenschaft begehrt über die Hoffnung, welche in euch ist.“ [1]

Bei dieser Vertheidigung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens nimmt offenbar die Glaubwürdigkeit derjenigen Bücher, aus welchen die Kenntniß der Stiftung des Christenthums geschöpft wird, eine hervorragende Stelle ein. Und gerade heutzutage, wo man so oft die Behauptung vernimmt, daß frühere Anschauungen vor dem Lichte der historischen Forschung haben weichen müssen, dürfte es in hohem Grade zeitgemäß erscheinen, mit der Leuchte der Geschichte an jene Urkunden heranzutreten, welche über den Ursprung des Christenthums Aufschluß versprechen. Als solche kommen zunächst die Schriften der unmittelbar auf Christus folgenden Zeit in Betracht, hauptsächlich eben jene Bücher, welche eine Schilderung der Erscheinung Jesu geben wollen — die Evangelien. Wie alt sind diese Bücher? Wer sind ihre Verfasser? Was ergibt sich aus der Beantwortung dieser Fragen für die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts? Diesen Untersuchungen sollen die folgenden Blätter gewidmet werden.

Die Glaubwürdigkeit einer Schrift ist unter Umständen schon verbürgt, wenn ihre Abfassung durch nahe Zeitgenossen der in ihr geschilderten Ereignisse nachgewiesen werden kann. Aber auch die Echtheit der Evangelien, d. h. ihre Abfassung durch jene Männer, welchen sie jetzt zugeschrieben werden, ist zu berücksichtigen. Zwar hängt die Glaubwürdigkeit einer historischen Quelle nicht stets und nicht in allweg von ihrer Echtheit ab. Auch andere Personen als jene, welche man für die Verfasser ansieht oder welche im Berichte selbst als solche genannt werden, konnten die Begebenheiten, zumal der ihnen nahestehenden Zeit, wahrheitsgetreu berichten; doch wird die Glaubwürdigkeit einer Schrift, wenn sie sich schon aus andern Erwägungen ergab, durch den Beweis ihrer Echtheit oftmals bedeutend verstärkt. Die Persönlichkeit des Verfassers, welche eben durch diesen Beweis festgestellt worden ist, seine Stellung zu den Ereignissen, sein Interesse an einer wahrheitsgetreuen Schilderung kann dem Forscher neue Gesichtspunkte bieten, durch welche er die Möglichkeit einer falschen Darstellung völlig ausschließt. Auch bezüglich der Glaubwürdigkeit der Evangelien gewinnt man den richtigen Standpunkt durch Untersuchungen über Entstehungszeit und Verfasser. Für diese Fragen mußte somit ein beträchtlicher Theil unserer Ausführungen (der zweite Abschnitt) bestimmt

[1] 1 Petr. 3, 15.

werden. An diesen schließt sich naturgemäß die Erwägung der Zuverlässigkeit der Berichte an (der dritte Abschnitt). Die Einführung in die zu lösenden Probleme übernimmt der erste Abschnitt durch Darlegung der Theorien, welche die ungläubige Wissenschaft über den Ursprung und Charakter unserer Evangelien aufgestellt hat.

Den Bedürfnissen eines weitern Leserkreises sollte thunlichst Rechnung getragen werden. Aus diesem Grunde werden die Citate in Uebersetzung gegeben; die Beifügung der Texte erfolgt nur, wenn ein besonderer Grund sie zu empfehlen scheint. Bei Behandlung der Schriften der apostolischen Väter dürfte dieses seltener nothwendig sein, weil eine der verschiedenen Ausgaben ja wohl leicht zur Hand ist.

Erster Abschnitt.

Moderne Auffassungen über die Entstehung und den Charakter unserer Evangelien.

Eine etwas genauere Einsicht in die Theorien, welche die neuere Zeit in betreff der Vorgeschichte unserer Evangelien aufgestellt hat, wird vielleicht manchem Leser erwünscht sein. Sie wird ihm eine Erklärung dafür geben, daß Thatsachen ausführlich begründet werden mußten, welche er vielleicht von allen angenommen glaubte, und ihn anregen, selbständig die verschiedenen Aufstellungen, welche gemacht worden sind, an dem historischen Material der folgenden Abschnitte zu prüfen. Es kann sich aber hier nicht darum handeln, eine systematische Darstellung der modernen Auffassung zu geben. Alle die Entwicklungsstufen zu zeichnen, welche sie durchgemacht hat, oder alle ihre Vertreter aufzuführen und genau anzugeben, in welchen Punkten die einzelnen Gruppen derselben übereinstimmen, in welchen sie abweichen, das verlangte eine Abhandlung für sich. Dieselbe bietet bei dem häufigen Wechsel oder einer Modificirung des Standpunktes und bei dem oft so schwankenden und unbestimmten Ausdrucke, in welchen die Theorien eingekleidet sind, solche Schwierigkeiten, daß wir zweifeln, ob die darauf verwandte Mühe sich genügend lohnt. Darum ward von einer genauen und vollständigen Darlegung Abstand genommen; an ihrer Stelle werden nur einzelne Vertreter vorgeführt, welche die verschiedenen Auffassungen einigermaßen charakterisiren.

Die Bestreitung der Glaubwürdigkeit der Evangelien hat ihren Ausgangspunkt nicht so sehr von historischen Erwägungen genommen als von philosophischen. Es waren die zuerst in England und Frankreich ausgebildeten Anschauungen über die Unwahrscheinlichkeit oder auch Unmöglichkeit einer besondern Mittheilung Gottes an die Menschheit, die Unmöglichkeit der Wunder und die Unglaublichkeit der namentlich im Alten Testamente

geschilderten Fürsorge Gottes für das Menschengeschlecht, welche den Anlaß boten, daß man auch vom historischen Standpunkte aus Einwürfe gegen die Glaubwürdigkeit der Bücher der Heiligen Schrift erhob. Die Anschauung, welche jedes besondere Eingreifen Gottes in die Geschicke der Menschheit läugnet und darum jede übernatürliche Offenbarung und die Bezeugung derselben durch Wunder verwirft, wird mit einem kurzen Ausdruck als Rationalismus bezeichnet. In Deutschland erschien derselbe als ein System, das wissenschaftlichen Charakter für sich beanspruchte, in den letzten Jahrzehnten des verflossenen Jahrhunderts. 1773 hatte Lessing begonnen, aus dem Nachlasse des Reimarus eine Vertheidigung der rein natürlichen Religion und alsdann die heftigsten Angriffe auf die Offenbarung zu veröffentlichen. 1793 gab Kant seine Abhandlung über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ [1] heraus, und von der Zeit an wurde dieselbe Auffassung für immer weitere Kreise maßgebend. Gar zu viele, selbst aus den Kreisen jener, auf deren Programm die Erforschung der historischen Wirklichkeit steht, traten mit der bereits feststehenden Ansicht an ihre Untersuchungen heran, daß eine Offenbarung Gottes und Wunder niemals stattgefunden haben, und daß darum alle Darstellungen, welche dergleichen berichten, der Glaubwürdigkeit entbehren. Den Beweis für diese Voreingenommenheit liefern in vielen Fällen die ausdrücklichen Erklärungen der Autoren, und selbst, wenn man es vermieden hat, seinen Standpunkt von vornherein ausdrücklich zu kennzeichnen, so verräth sich derselbe häufig genug im Verlaufe der Untersuchung. Man argumentirt aus der Unmöglichkeit oder Ungeschichtlichkeit alles Wunderbaren im strengen Sinne des Wortes als aus einer ausgemachten Wahrheit.

Der Inhalt der Evangelien bietet nun allerdings des Außerordentlichen und des Uebernatürlichen, welches ein besonderes Eingreifen Gottes nothwendig machte, sehr viel. Christus, ein Wunderthäter und der Besieger des Todes; der Vermittler einer besondern Botschaft an uns und Erretter aus dem Zustande der Ungnade Gottes; Christus, Gott und Mensch in einer Person — das sind gewiß gewaltige Gegensätze zu dem rationalistischen System! Nach der Anschauung desselben konnte Christus uns ja nur mittheilen, was er kraft seines natürlichen Verstandes über Gott und unsere Hinordnung zu ihm erkannt hatte; nur das konnte er uns nahelegen oder vielleicht auch vorschreiben, was seiner eigenen hohen Auffassung als das Ideal edler Menschlichkeit erschien. Und nur das hat

[1] Sämtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz X, 130 ff.

Christus nach Ansicht wohl der meisten Vertreter des Rationalismus gewollt. Nicht der Sohn Gottes wollte er sein, sondern — ein jüdischer Sokrates.

Mit den Urkunden nun, welche Christi Wunder erzählen, seine Ansprüche auf göttliche Würde enthalten, mußte der Rationalismus sich auseinandersetzen. Er mußte entweder darthun, daß diese Bücher, wenn auch das Gegentheil der Fall zu sein scheint, dennoch in Wirklichkeit nichts eigentlich Wunderbares berichten, oder er mußte nachweisen, daß die Aufzeichnungen, welche Wunderberichte sein wollen, nicht glaubwürdig sind. Beide Wege hat man versucht. Den erstern wandelte Gottlob Paulus in seiner „natürlichen Schrifterklärung", welche die in den Evangelien berichteten Vorgänge auf natürliche Ursachen und auf Einbildung der bei denselben betheiligten Personen zurückführte. Nach Paulus[1] vermehrte Christus nicht fünf Brode und zwei Fische in wunderbarer Weise, so daß sie zur Sättigung der ganzen Menge hinreichten, sondern gab durch Vertheilung derselben das Zeichen, die mitgebrachten Vorräthe hervorzuholen und einander mitzutheilen; Christus wandelte nicht auf dem Wasser, wie die Apostel irrthümlich glaubten, sondern auf dem Uferrande; er erweckte nur Scheintodte zum Leben, und wachte selbst vom Scheintode wieder auf, nachdem man ihn als todt begraben hatte u. dgl. Einige dieser „Erklärungen" verwendet man wohl noch heute; im ganzen aber machte die Theorie des Professors Paulus auch bei den Rationalisten Fiasko. David Friedrich Strauß erklärte, daß sie „die neuere Exegese sogar bei den Laien in üblen Ruf gebracht habe"[2], und schlug selbst, um die Wunder und alles Uebernatürliche aus der Welt zu entfernen, den andern Weg ein: Die Evangelien wollen zwar Wunderbares berichten, verdienen aber durchaus keinen Glauben. Es ist zwar nicht absichtlicher Betrug, welcher unsere drei ersten Evangelien verfaßte, vielmehr schreibt Strauß ihre Entstehung jener Sagen- und Legendenbildung zu, welche stets bedeutende Männer umgibt und sich zuletzt sogar in schriftlichen Berichten niederschlägt. Um das begreiflich zu machen, erklärte Strauß, jene drei Evangelien, denen selbst Paulus „einen erweislich frühen Ursprung" zugeschrieben hatte, seien erst um das Jahr 150 verfaßt[3]. Die 100 Jahre aber, welche bis dahin seit dem Tode Jesu verflossen waren, reichten nach seiner Ansicht für die Bildung solcher Mythen und Sagen völlig aus. Für das Johannes-

---

[1] Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien (Heidelberg 1830 bis 1833) II, 212 ff.

[2] Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I (3. Aufl.), 42.

[3] Das Leben Jesu, für das deutsche Volk (1863) S. 61.

evangelium indes nahm Strauß seine Zuflucht auch zur Beeinflussung durch philosophische Speculation und absichtlichen Betrug[1]. Diese Theorie war fast schon früher todt als der, welcher sie ersonnen. Den Hauptstoß hatte ihr der frühere Lehrer des Erfinders versetzt, Ferd. Chr. Baur, Professor in Tübingen. In gelehrten Kreisen fand Strauß sehr wenig Anklang; darum verzichtete er später auf die Zustimmung „der Theologen“ und wandte sich in einem neuen Werk an „das deutsche Volk“. Doch umsonst, seine Ansicht von unschuldiger Mythenbildung ward verdrängt durch das System Baurs, in welchem absichtliche Erfindung, Täuschung und Lug die Hauptrolle bei der Evangelienbildung spielen.

Baurs leitende Idee war, es habe in den ersten Zeiten des Christenthums ein starker und anhaltender Gegensatz bestanden zwischen der sogen. paulinischen Richtung und der mehr zum Judenthum hinneigenden Partei der andern Apostel. Die Evangelien gehörten nach Baur der Zeit der Versöhnung dieser Parteien an, in der man den frühern Gegensatz künstlich verdecken wollte. Matthäus soll erst 130 geschrieben sein; Lucas entstand durch Erweiterung jenes Evangeliums, welches der Häretiker Marcion benutzt hatte, also gegen 150; Marcus noch später als Compilation aus Matthäus und Lucas; Johannes endlich erblickte erst 170 das Licht der Welt[2]. Baur fand anfangs sehr viel Anklang und ward Begründer der sogen. „jüngern Tübinger Schule“, die sich mit Vorliebe „die historische“ nannte, von ihren Gegnern aber als die „tendenz-kritische“ bezeichnet ward. Am engsten schlossen sich an Baur an: Köstlin, Zeller, Schwegler und Holsten; andere, wie Keim, Hilgenfeld, Volkmar, näherten sich ihm bedeutend in ihrer Ansicht über die Entstehungszeit des Johannesevangeliums, setzten aber, wie wir bald sehen werden, dieses oder jenes der synoptischen Evangelien (Matthäus, Marcus, Lucas) schon in sehr frühe Zeit. Ferd. Chr. Baur ward an Kühnheit noch etwas übertroffen durch Bruno Bauer, über den selbst Harnack das Urtheil fällt, er habe „seine werthvollen Erkenntnisse (über die Bedeutung des griechischen Elementes im Heidenchristenthum) durch seine bodenlose Kritik, der Christus und Paulus zum Opfer gefallen, um ihre Ueberzeugungskraft gebracht“[3].

Die Daten, welche Bruno Bauer, Ferd. Chr. Baur und dessen Schüler für die Entstehungszeit der Evangelien angaben, waren zu späte und for-

---

[1] Das Leben Jesu, für das deutsche Volk (1863) S. 77 ff.

[2] Siehe namentlich: Paulus der Apostel Jesu Christi. 2. Aufl. 1866, und: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tübingen 1847.

[3] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (2. Aufl.), 48, Anm. 2.

derten, daß man einen bedeutenden Theil der ersten christlichen Literatur für unecht erkläre oder auf gewaltsame Weise interpretire. So „maßlos", so „bodenlos" durfte man nicht kritisiren. Aus den Reihen der Rationalisten selbst waren der Schule Baurs von Anfang an viele heftige Gegner entstanden, wie z. B. Karl Hase, ferner Ewald, der eine Zeitlang ebenfalls in Tübingen, dann wieder in Göttingen docirte, de Wette, der in Berlin gelehrt hatte und später nach Basel berufen wurde. Ewald lebte mit den Tübingern in fortwährender Fehde, warf ihnen „revolutionäre Tendenz" vor und bezeichnete ihre Arbeiten als „unwissenschaftlich", „romanhaft". de Wette erachtete eine Widerlegung Baurs für überflüssig: „Solche maßlose Kritik vernichtet sich selbst, und ihr einziger Werth besteht darin, daß sie durch Ueberschreitung aller Grenzen das Gefühl der Nothwendigkeit einer Selbstbeschränkung wecken muß." [1] Auch Renan wollte sich den radicalen Ansichten nicht ganz fügen. Dafür übte man auch an ihm scharfe Kritik: „Das Ungenügende, halb Frivole, was Renans Roman über das Leben Jesu anklebt, liegt nur daran, daß er Ignorant geblieben ist über die deutsche Wissenschaft, die historische Kritik des vierten Evangeliums im besondern." So Volkmar [2] über seinen französischen Collegen. Aber auch gegen den Deutschen, welcher mit seinen Anschauungen nicht übereinstimmt, geht Volkmar energisch vor: „Ohnehin hat Schenkel nichts anderes gethan als Renan. Beide schrieben Romane über Jesu Leben, beide aus gleicher Unkritik, beide lassen ‚die vier Evangelien' schon längst im apostolischen Zeitalter vorhanden sein, aber beide bewegen sich in Urevangelien-Fabrication, beide gleich willkürlich." [3]

Trotz solcher Ausfälle auf ihre Gegner vermochte sich die radicale Richtung nicht zu halten. Schon in seinen letzten Jahren fühlte Baur sich vereinsamt, weil seine Jünger Pfade eingeschlagen, welche sich mit den seinen und auch untereinander häufig genug kreuzten. Mit seinem Tode war auch die Schule als solche dahin. Man wollte nicht mehr zu den Tübingern gezählt sein, obgleich man mit deren Grundprincipien noch stets operirte. Also die Meinung, welche Paulus verfochten, ist im großen und ganzen abgelehnt, Strauß ist bereits der Geschichte anheimgefallen, das Ansehen der Tübinger Richtung bedeutend gesunken. Im allgemeinen fanden jetzt mehr die vermittelnden Ansichten, die neben jenen schon vor-

[1] Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum Neuen Testament. Apostelgeschichte (3. Aufl., 1848) S. v f.

[2] Der Ursprung unserer Evangelien (Zürich 1866) S. 16.

[3] A. a. O.

getragen waren, mehr Anklang. Etwas von der Mythentheorie, etwas von absichtlicher Erfindung, auch etwas spätere Datirung wird jetzt von der Mehrzahl der rationalistischen Theologen verwerthet. Um wenigstens einen gemeinsamen Namen für sie zu haben, hat man sie die Eklektiker genannt. Es ist nicht möglich, hier alle die Meinungen vorzuführen, die von ihnen ausgebildet sind. Nur einige Vertreter mögen die verschiedenen Anschauungen vortragen. Nach Hilgenfeld war unser jetziger Matthäus schon um 70—80 fertig, und zwar in zweiter vermehrter, nicht mehr vom Apostel besorgter Auflage. Das Marcusevangelium trat etwas später ans Licht, zur Zeit der Flavier (69—96), Lucas um 100[1]. Keim erkannte, das erste Evangelium sei der Hauptsache nach und „in seinem durch spätere Zusätze nicht beschädigten Kerne vor der Zerstörung Jerusalems (im Jahre 70) geschrieben worden"; die spätere Ueberarbeitung verlegte er in das Jahr 100[2]. Unser zweites Evangelium rührt nach ihm nicht von Marcus her, vielmehr ward es erst nach dem Lucasevangelium zur Zeit des Trajan (98—117) verfaßt[3]. Stimmen Hilgenfeld und Keim bei allen Verschiedenheiten wenigstens darin überein, daß sie unser erstes Evangelium auf einen „Urmatthäus" zurückführen und für das älteste Evangelium erklären, so widersprechen ihnen gerade hierin andere der angesehensten Kritiker. Volkmar erklärte das Matthäusevangelium für völlig unecht, für eine „Vereinigung von Marcus und Lucas in universalistisch-judenchristlichem Sinne", zwischen 105—110 (früher 115) geschrieben. Lucas tauchte um 100 auf. Das älteste Evangelium ist das von Marcus verfaßte, „eine selbstbewußte Lehrpoesie auf historischem Grunde"[4]. Viele andere hatten vor Volkmar wie nach ihm Marcus als die ältere Evangelienschrift bezeichnet und zumeist unsern Matthäus erst spät angesetzt, einige, wie Bunsen, Renan, Strauß u. s. w., erst für das 2. Jahrhundert.

---

[1] Vgl. Historisch-kritische Einleitung in das N. T. (1875) S. 461 ff. 515. 609.

[2] Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes (Zürich 1867—1872) I, 47; III, 129 ff. Vgl. auch von demselben Verfasser: Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft (2. Aufl., Zürich 1875) S. 23: „So ist fürs erste auch darüber die Welt zur Einigkeit gekommen (?), daß weder Matthäus noch Marcus unmittelbar apostolische Männer oder auch nur die Erstlinge unter den Evangelisten sind. . . ." Nach S. 25 ward Matthäus gegen 68 verfaßt und gegen das Jahr 100 überarbeitet.

[3] Jesu von Nazara I, 83 ff. 99; Geschichte Jesu S. 33. 36.

[4] Siehe Volkmar, Der Ursprung unserer Evangelien S. 10 ff. 161; Jesus Nazarenus und die erste christl. Zeit (1882) S. 18 ff.; Marcus und die Synopse der Evangelien (1876) S. 643.

Volkmar und die, welche ihm mehr oder minder beistimmen, wollen also bewiesen haben, unser Matthäus könne nicht vor 100 entstanden sein; Hilgenfeld aber thut dar, Matthäus müsse 70—80 fertig gewesen sein und findet „die durchgängige Abhängigkeit unseres Marcusevangeliums von unserem Matthäusevangelium nun einmal unläugbar“ [1]. Und Hilgenfeld stimmen viele bei, so daß die Ansicht Volkmars, obgleich sie von sehr vielen Protestanten vertreten wird, doch auch noch viele Gegner hat. Keim z. B. nannte die Marcushypothese, welche unser zweites Evangelium zur Vorlage der andern Evangelien macht, „das Schoßkind neuester Kritik“, und Kahnis rechnete sie zu „den stärksten Verirrungen der modernen Kritik“ [2]. Dazu kommt noch eine dritte Meinung, welche Lucas an erste Stelle setzt, Matthäus und Marcus aus ihm schöpfen läßt, sie für unecht und erst spätern Ursprungs erklärt. Bezüglich der Synoptiker haben wir fast so viele Ansichten, als nur möglich sind. Wenn wir zwei derselben ins Auge fassen: Matthäus ist schon um 70 geschrieben und wenigstens einer Grundschrift nach echt, Marcus und Lucas spät und unecht, und die entgegengesetzte Meinung: Marcus schon um 70 fertig, Matthäus und Lucas auf ihm fußend und von spätern Autoren verfaßt — welchen Schluß legt dieser Widerstreit der Meinungen nahe? Offenbar, daß es doch wohl nicht so schlecht um die Argumente stehen muß, welche bisher für die frühe Abfassung der Evangelien nach Matthäus und Marcus angeführt wurden, daß die historischen Schwierigkeiten, welche die Kritik gegen diese Ansicht vorbrachte, doch nicht gerade durchschlagend sein müssen. Männer wie Hilgenfeld, Keim, Meyer u. s. w. stehen gewiß nicht im Verdachte dogmatischer Voreingenommenheit. Auch wird man sich vielleicht scheuen, ihnen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit zu machen. Obgleich sie nun mit allen Schwierigkeiten vertraut sind, die man gegen eine so frühe Abfassung unseres ersten Evangeliums vorbringt, wie z. B., daß Papias um 130—140 nur eine Spruchsammlung des Matthäus kenne, so bleiben sie dennoch der Ansicht, es müsse um 70 oder 80 oder 100 so vorhanden gewesen sein, wie es jetzt ist. Wer wollte einem Volkmar, dem selbst Renan noch zu „romanisch-katholisch“ war, zu große Anhänglichkeit an die Tradition nachsagen, und doch hält er daran fest, das Marcusevangelium, gegen welches mangelhafte Bezeugung in der ersten christlichen Literatur am stärksten geltend gemacht werden könnte, sei schon um 73 geschrieben. Und wenn

[1] Siehe Einleitung S. 505 ff.

[2] Siehe Meyer-Weiß, Matthäus (7. Aufl.) S. 30 Anm.

man erwidert, Hilgenfeld, Keim, Meyer, Volkmar und ihre respectiven Anhänger hätten sich wohl irren können in einer so frühen Datirung des Matthäus bezw. des Marcus, so müssen wir folgern, daß sie auch nicht nothwendig das Richtige getroffen haben in den spätern Zeitangaben, die sie für die andern Evangelien machen. Dann sind die einen Vertreter des Rationalismus nicht competent, wenn sie Marcus erst für 110 ansetzen, die andern verdienen keinen Glauben, wenn sie Matthäus auf 110, 120, selbst 140 hinausschieben.

Schon die Frage nach dem Ursprunge der synoptischen Evangelien hat eine solche Uneinigkeit unter den Vertretern der modernen Anschauung enthüllt; noch größer aber ist der Widerstreit der Meinungen bezüglich des Evangeliums nach Johannes. Dem einen sind die Reden, welche im Evangelium eingestreut stehen, zu lang und offenbar erst später ausgearbeitet; die historischen Angaben mögen auf Johannes zurückgehen. Der andere findet gerade in den Reden echt johanneischen Geist und erklärt die Berichte für spätere Zusätze. Meyer, der das Matthäusevangelium in seiner jetzigen Gestalt nicht als Apostelschrift anerkennt, läßt das Johannesevangelium als solche gelten. Im 1. Jahrhundert, so behaupten die meisten, könne das Evangelium noch nicht geschrieben sein. Wann also wurde es verfaßt? Ferd. Chr. Baur und Br. Bauer hatten die Zeit von 170 angegeben, Volkmar 150—160, Zeller 150, Schwegler, Bretschneider, Scholten gegen 150. Hilgenfeld, Hausrath, Thoma blieben schon bei 140 stehen; Holtzmann scheint dieselbe Zeit anzunehmen. Keim, der zuerst ca. 115 angegeben hatte, ging später auf 130 hinunter. Renan, Schenkel, Nikolas wollen, es sei schon 110—115 fertig gewesen, Aubé endlich geht auf 100 zurück. Abfassung im 1. Jahrhundert behaupten als möglich, ja als gewiß: Noack, Ewald (80—90), Meyer (80), Wegscheider (vor 70) [1]. Wir machen also wieder dieselbe Beobachtung wie bezüglich des Matthäus- und Marcusevangeliums. Die Rationalisten Ewald und Wegscheider und Meyer, der das Matthäusevangelium für unecht erklärt, sind durch die Gründe, welche ihre Parteigenossen vorbringen, z. B. das Schweigen des Polykarp und des Papias über eine Schrift ihres Lehrers, nicht zu bewegen, die Entstehung des Johannesevangeliums in das 2. Jahrhundert zu verlegen. Diejenigen aber, welche sich für 110—115 entscheiden, können sicher keine andern Gründe vorlegen als die Schwierigkeiten, welche für ihr eigenes System erwachsen, wenn sie dieses Werk in die Lebenszeit des

[1] Vgl. Holtzmann, Einleitung (3. Aufl., 1892) S. 464.

Apostels Johannes setzen. Auf historischem Wege können sie nie und nimmer beweisen, daß unser viertes Evangelium nicht schon um 90 geschrieben sein könne.

Ebenso verschieden wie über die Entstehungszeit sind die Ansichten über den Verfasser. Bretschneider, Baur, Hilgenfeld behaupten, er müsse ein Heidenchrist gewesen sein, ein Anhänger des paulinischen Systems; andere glauben, er dürfe auch jüdischer Abstammung sein. Renan adoptirte die von den sogen. Alogern, einer Secte das ausgehenden 2. Jahrhunderts, aufgestellte Ansicht, Cerinth, ein dem Judenthum stark zuneigender Ketzer und Zeitgenosse des Apostels, habe das Evangelium geschrieben. Die Ansicht ist gewiß befremdend. Aber Renan versucht sie durch die Erklärung begreiflich zu machen, daß in jenen Zeiten eben alles möglich gewesen sei: Tout est possible à ces époques ténébreuses[1]. Eine so ausgezeichnete Auffassung der Geschichte scheint auch Holtzmann zu theilen, wenn er schreibt: „Nun darf freilich die Zeit, in welcher das vierte Evangelium nach apologetischer wie kritischer Ansicht entstanden sein müßte, frühestens Schluß des 1. und spätestens gegen Mitte des 2. Jahrhunderts, als die dunkelste Periode der ganzen Kirchengeschichte und zugleich als eine Periode bezeichnet werden, worin vieles möglich gewesen, was gleich den folgenden Generationen undenkbar schien.“[2] Mit andern Worten: In jener Zeit, zwischen 90 etwa und 150, konnte man fälschen und jeglichen Betrug verüben, ohne daß man entdeckt wurde, ohne daß die folgenden Generationen auch nur die Möglichkeit ahnten. Holtzmann weiß das, obgleich er diese Periode die dunkelste der Kirchengeschichte nennt, und rechnet dann mit dem Betruge, den er als möglichen bezeichnet hatte, als mit einem wirklich verübten. Durch die Annahme Renans, der Ketzer Cerinth sei der Verfasser des vierten Evangeliums, und durch die Bemerkung Holtzmanns, es sei damals möglich gewesen, was gleich darauf undenkbar schien, sind wir auf eine andere Ansicht vorbereitet, die im Jünger, der über das „Wort“ schrieb, das „Fleisch geworden“, und der an der Brust des Herrn ruhte, nicht den Johannes sieht, auch nicht irgend einen Häretiker, sondern den abgefallenen Apostel — Judas Iskarioth. „Wir erkennen also“, schreibt L. Noack, „im Busenjünger des vierten Evangeliums den Judas Thaddäus oder Lebbäus der synoptischen Ueberlieferung und finden diesen nicht verschieden von dem andern Judas, der in letzterer als Verräther bezeichnet ist.“[3]

---

[1] L'église chrétienne (1879) p. 54. [2] Holtzmann a. a. O. S. 464.
[3] Aus der Jordanswiege nach Golgatha (Mannheim 1870—1871) S. 190.

Das sind einige Resultate, welche die „wissenschaftliche Kritik“ als Antwort auf die Fragen gibt, welche uns hier zunächst interessiren. Bei aller Uneinigkeit, welche auch heute noch unter ihren Vertretern herrscht, ist als ein gemeinsamer Zug doch eine größere Mäßigung frühern Schulen gegenüber nicht zu verkennen. Holtzmann hebt dieses bezüglich der Frage nach der Abfassungszeit des Johannesevangeliums ausdrücklich hervor [1]; aber für die Entstehungszeit der synoptischen Evangelien gilt dasselbe. So sagt Holtzmann selbst, daß „noch heute die meisten Protestanten für das Matthäusevangelium das Jahr 70 als terminus ad quem mindestens nehmen . . ., während andere eine Abfassung nach 70 folgern“ [2]. Auch Marcus wird von sehr vielen in die Zeit um 70 versetzt. Das sind andere Daten als die Jahre 130 und 150, welche von den Tübingern verlangt wurden. Holtzmann nimmt als Entstehungszeit der beiden ersten Evangelien die Zeit der Flavier (69—96), für Lucas den Anfang des 2. Jahrhunderts an [3]. B. Weiß setzt das Marcusevangelium in die Zeit um 67. Das Matthäusevangelium ist unecht und bald nach 70 geschrieben; Lucas ward schwerlich nach 80 verfaßt [4]. Harnack erklärte 1888, man müsse im Hinblick auf die Evangelienharmonie Tatians einräumen, daß um das Jahr 160 schon unsere Evangelien sich eines Vorrangs vor allen ähnlichen Schriften erfreut und daß damals schon Johannes seinen Platz neben den Synoptikern eingenommen habe [5]. Ein solches Ansehen der Bücher setzt natürlich eine viel frühere Abfassung voraus.

Vielleicht drängt sich uns aber die Frage auf: Wie kann man Evangelien, welchen man einen so frühen Ursprung anweist, die Glaubwürdigkeit absprechen? Männer, welche um 70 – 80 Aufzeichnungen über Christus schrieben, müssen wohl schon um das Jahr 30—40 geboren, also ziemlich nahe Zeitgenossen der Ereignisse gewesen sein. Und wenn die Verfasser gar Apostel Christi und Augenzeugen seiner Thaten gewesen sind, wie kann man dann die Wahrheit ihrer Berichte bezweifeln? Mit diesen Schwierigkeiten muß eine rationalistische Kritik rechnen, und sie hat es auch gethan. Was die Tradition über die Verfasser berichtet, erklärte man für unrichtig. Nur wenige Vertreter dieser Kritik geben die Abfassung dieses oder jenes

[1] A. a. O. S. 464.

[2] Ebd. S. 373 und, wie der Zusammenhang zeigt, von dem Matthäusevangelium in seiner jetzigen Fassung gesagt.

[3] Ebd. S. 84. 350.

[4] Vgl. B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das N. T. (Berlin 1886) S. 518. 537. 555.

[5] Encyclop. Britann. (9th edit., 1888) Art. Tatian.

Buches durch die Apostel zu; nach den meisten haben die um 70—80 verfaßten Bücher schon eine Geschichte. Sie sind nicht mehr die ursprünglichen Aufzeichnungen, sondern veränderte, durch spätere Verfasser erweiterte Ausgaben derselben. Darum enthalten sie nicht mehr in allen Theilen die Aussagen der Augenzeugen und nahen Zeitgenossen der Ereignisse und sind nicht mehr in allweg glaubwürdig.

Welches aber waren die ursprünglichen Berichte? Eichhorn hatte sie in einem Urevangelium gefunden, das unsern Synoptikern zu Grunde liege und in ihnen verschieden ausgebaut sei. Schleiermacher wollte, unsere Evangelien seien aus einer Menge kleiner Erzählungen, die er Diegesen nannte, zusammengestellt worden. Credner erklärte, unser Matthäusevangelium sei aus einer Verschmelzung des Marcusevangeliums mit einer Sammlung von Aussprüchen Jesu, die früher existirt habe, entstanden. Die Tübinger hatten, entsprechend ihrer Hauptidee vom lange dauernden Kampfe zwischen petrinischer und paulinischer Richtung, zwei Urevangelien statuirt, einen Ur-Matthäus von jüdischer und einen Ur-Lucas von heidenchristlicher Tendenz. Unser erstes und drittes Evangelium seien Erweiterungen derselben, Marcus aber ein Auszug aus beiden. Ewald, der Gegner der Tübinger, entdeckte einen bisher ganz unbekannten Evangelisten. Der Diakon Philippus, so behauptete er, habe das älteste Evangelium verfaßt; Matthäus habe nur Reden Christi aufgezeichnet, die Vereinigung beider Werke aber habe einen Ur-Marcus ergeben, der uns nur noch in einem Auszuge vorliege und Quelle gewesen sei für unser Matthäusevangelium. Seit Schleiermacher glaubte man vielfach an ein Matthäusevangelium, das nur Reden des Herrn enthalten habe. Hilgenfeld macht sich über dasselbe lustig und nimmt selbst ein sogen. Hebräerevangelium, das vor 70 verfaßt worden, als Urschrift für Matthäus an. Scholten stellt für Marcus gar einen ganzen Stammbaum auf. Fünf Vorläufer wenigstens gingen ihm voraus:

1. Eine Skizze, von Johannes Marcus selbst verfaßt (Ur-Ur-Marcus).
2. Eine erweiterte Ausgabe derselben (Ur-Marcus).
3. Der ursprüngliche Matthäus (Redesammlung).
4. Eine Ausgabe desselben, in der auch Ereignisse enthalten waren.
5. Unser jetziger, der canonische Matthäus.
6. Dann endlich konnte unser Marcusevangelium erscheinen [1].

Man ist gewiß erstaunt. Wer hat denn solche kürzere Apostelschriften, welche von andern zu unsern Evangelien verarbeitet wurden, je gekannt?

---

[1] Hilgenfeld, Einleitung S. 455.

Und gar erst einen Ur-Ur-Matthäus, Ur-Ur-Marcus oder ein Evangelium des Philippus! Wie will man denn beweisen, daß diese je vorhanden gewesen? Sie werden gefordert, sagt man, durch unsere jetzigen Bücher; wenn jene nicht vorausgingen, kann man nicht erklären, wie diese entstanden. Bei der Annahme, daß sie nicht Werke des Matthäus und Marcus sind, kommt man freilich in Schwierigkeiten, und wie groß diese sind, ersehen wir am besten eben daraus, daß man es für nöthig hielt, so verwickelte Lösungsversuche auszudenken, all jene Theorien aufzustellen, die Holtzmann nicht ohne Sarkasmus zeichnet, wenn er schreibt: „Seit Eichhorn von einem einheitlichen Urevangelium, Paulus von Memorabilien, Schleiermacher von Diegesen, Lachmann von Corpuskeln geredet, bewegt sich eine mit der Zeit abnehmende, immerhin aber noch erhebliche Anzahl von bald mehr oder weniger phantastisch aussehenden Buchgespenstern am Horizonte der Evangelienkritik. Die weiterschreitende Forschung verhält sich freilich immer skeptischer gegenüber diesen meist schwankenden Gestalten. Nicht bloß das Urevangelium selbst und die ganze an jenes sich anschließende Bibliothek von secundären Quellen, welche einst Eichhorns Nachfolger fingirt hatten, hat sich in Dunst aufgelöst, sondern auch das von Ewald zur untersten Grundlage der synoptischen Literatur gemachte Evangelium des Philippus, ‚sein Buch der höhern Geschichte', und die fabelhaften Wesen, von denen er redete, als hätte er sie gesehen, haben jeglichen Credit eingebüßt."[1] So urtheilt man jetzt über die ehemaligen Bannerträger der Aufklärung, über Männer, die vielen als Leuchten der Wissenschaft erschienen. Ihre „Buchgespenster" freilich haben allen Credit verloren, andere aber, wie ein Ur-Matthäus und ein Ur-Marcus, erfreuen sich eines solchen noch selbst bei Holtzmann, der auf wahrhaft leichtfertige Gründe hin unsere beiden Evangelien den apostolischen Männern abspricht, welche die Tradition stets als deren Verfasser bezeichnet hat. Das erste Evangelium bekundet ihm schon zu viel Planmäßigkeit, läßt die Reden Jesu zu sehr anschwellen und gestaltet — was für Holtzmann wohl der Hauptgrund sein mag — das Wunderbare zu gröblich aus. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Maria der Jungfrau ist ihm „zu sehr im Geiste einer spätern Generation gehalten"; das Erscheinen der Verstorbenen in Jerusalem nach dem Tode Jesu ist doch zu wunderbar, die Wache am Grabe des Herrn und die Engelerscheinung, die Flucht und die Aussage der Soldaten vielleicht zu unbequem, als daß ein Buch, das diese Thatsachen meldet, als apostolisches Werk gelten könnte[2].

---

[1] Holtzmann a. a. O. S. 352. [2] Ebd. S. 376.

„Wenn unter den Aposteln überhaupt einem, so konnte am ehesten dem frühern Zollbeamten das erforderliche Geschick im Umgange mit dem Griffel zugeschrieben werden. In der That existirt eine alte Ueberlieferung, derzufolge gerade Matthäus λόγια κυριακά in der Landessprache aufgezeichnet haben soll [1]. Aber ein Evangelium im spätern Sinne hat der Zöllnerapostel auf keinen Fall geschrieben." [2] Ueber das Marcusevangelium äußert sich Holtzmann also: „Mit dem Kern der Tradition (welcher nach Holtzmann von Petrus herrührt) wird es also diesmal seine Richtigkeit haben. Nur der zwischen der ersten Niederschrift solcher ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου und der canonischen Form des zweiten Evangeliums in der Mitte liegende Proceß ist unerkennbar geblieben." [3] Man sieht wiederum, jene Zeiten waren noch gerade hell genug, um erkennen zu lassen, daß die uns vorliegenden Bücher nicht von Aposteln und Apostelschülern herrühren; dann aber tritt eine Finsterniß ein, welche niemand durchdringen kann.

Der Einblick in die verschiedenen Wege, welche die Kritik gezogen, und in die Resultate, welche sie auf denselben gewonnen hat, ist nicht gerade geeignet, uns mit Vertrauen zu ihrer Methode zu erfüllen [4]. Von sichern Ergebnissen kann dort keine Rede sein, wo ein so häufiger Wechsel und so viel Widerspruch herrscht. Vielleicht aber könnte der Gedanke aufsteigen, daß doch ein zu großes Dunkel die Vorgeschichte unserer Bücher einhüllt, daß man über ihre Verfasser und die Zeit der Entstehung zu wenig Sicheres weiß und somit auch der positiven Beweise für ihre Glaubwürdigkeit entbehrt. Darum wollen wir dem Leser unterbreiten, was die Geschichte über diese Bücher bezeugt. Wir wollen die ältesten Nachrichten über sie sammeln und den Spuren nachgehen, welche ihr Vorhandensein bekunden. Das wird der Inhalt des folgenden Abschnittes sein, dessen Ausführungen zugleich den Leser in den Stand setzen, die bisher dargelegten Untersuchungen der rationalistischen Kritik richtig zu würdigen.

[1] Euseb., K.-G. III, 39, 16.

[2] Holtzmann a. a. O. (1. Aufl.) S. 98. [3] Ebd. (3. Aufl.) S. 385.

[4] „Hält man denn wirklich unsere Synoptiker für solche Stümper und Sklaven ihrer Vorlage, daß sie überhaupt keines eigenen Wortes mehr fähig waren! Sie haben alle eine ziemlich stark ausgeprägte Individualität. Aber viele Kritiker scheinen das Gegentheil anzunehmen, die einen schalten Quellen auf Quellen ein, um mit jeder Originalität der Schriftsteller letzter Hand aufzuräumen, die andern arbeiten mit Uebersetzungsvarianten, und das Resultat ist absolute Willkür." So verurtheilt dieses Treiben Wilhelm Bousset in der Theologischen Literaturzeitung, Jahrg. 1893, Nr. 15, Sp. 378, herausgegeben von Dr. Ad. Harnack und Dr. E Schürer.

Zweiter Abschnitt.

Das Zeugniß der Geschichte für das Alter unserer Evangelien und ihren apostolischen Ursprung.

Erstes Kapitel.

Das Zeugniß des hl. Irenäus von Lyon.

Die Reihe der Gewährsmänner, welche für die Entstehung der Evangelien im 1. Jahrhundert und für ihren apostolischen Ursprung eintreten, möge der hl. Irenäus eröffnen, welcher kurz vor 180 die Leitung der Kirche von Lyon übernahm. In dem großen Werke, welches er bald darauf zur Bekämpfung der zahlreichen Häresien herausgab, spricht er nicht nur die Ansicht seiner Zeit auf das entschiedenste aus, sondern bietet auch manche Anhaltspunkte, welche auf ein weit höheres Alter dieses damals allgemeinen Glaubens schließen lassen. Diesen Spuren einer schon ältern Anerkennung und Verwerthung der Evangelien werden wir vorzüglich nachzugehen haben. Denn die Thatsache, daß Irenäus die uns vorliegenden Evangelienbücher in ihrem gegenwärtigen Umfange benutzte, wird schon durch einen Blick in sein Werk bewiesen. Führt derselbe ja doch aus den Evangelien nach Matthäus, Lucas und Johannes je etwa 100 Stellen, theilweise von beträchtlicher Länge, aus Marcus aber die 3 ersten Verse wie auch noch 10 andere Stellen an[1]. Bevor wir die Angaben vernehmen, welche Irenäus über die Verfasser der von ihm so reichlich verwertheten Bücher macht, wollen wir einige Nachrichten über seine Person und eine Darlegung seines theologischen Standpunktes vorausschicken. Nur so werden wir seinen Aussagen die richtige Bedeutung beilegen können.

[1] Ed. *Stieren,* Fragm. Iren. I, 1000.

Irenäus ist spätestens um 140, nach einigen schon um 130 oder 120 in Kleinasien geboren. Als Knabe, wahrscheinlich auch als Jüngling noch hatte er den Unterricht des hl. Polykarp genossen, welcher Bischof von Smyrna und Schüler des Apostels Johannes war[1]. Auf der Höhe des Lebens stehend, gedenkt Irenäus noch mit Freuden der Stunden, welche er zu den Füßen seines Lehrers gesessen. Er erinnert sich genau, wie er den Erzählungen gelauscht, in denen Polykarp seinen vertrauten Verkehr mit Johannes und den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, schilderte, und wie er ihre Reden anführte[2]. In den Kinderjahren kann Irenäus nicht mehr gestanden haben, da er so achtsam den Worten des Apostelschülers lauschte, sie so fest seinem Gedächtnisse einprägte, wenn er auch an einer andern Stelle erwähnt, er habe Polykarp „in seiner frühesten Jugend[3] gehört". Aber gesetzt auch, im Todesjahre des hl. Polykarp, wahrscheinlich 155 (156), sei Irenäus ein Jüngling von erst 15—16 Jahren gewesen, so wird dadurch sein Zusammenhang mit der apostolischen Periode nicht gelockert. Denn gewiß hat er nicht in so jugendlichem Alter die Heimatkirche verlassen; wahrscheinlich war er schon Diakon oder Priester, als er nach Gallien auswanderte. Die Kirche Kleinasiens aber zählte außer Polykarp noch manche andere Mitglieder, welche mit Aposteln und Jüngern des Herrn Umgang gepflogen. „Wie das Evangelium und alle die Aeltesten bezeugen, welche in Asien mit Johannes, dem Jünger des Herrn, zusammentrafen."[4] Auch auf ihr Zeugniß und das der Freunde und Nachfolger Polykarps[5] kann Irenäus sich berufen, und in Gallien fand er wieder einen Lehrer und Oberhirten, der ihn mit der apostolischen Zeit verband. Denn sein Bischof Pothinus, der Vorsteher der Kirchen von Vienne und Lyon, welcher im Jahre 177 als Greis von 90 Jahren den Martyrertod erlitt, war noch im 1. Jahrhundert geboren. Wahrscheinlich stammte auch er aus Kleinasien. Jedenfalls aber konnte er dem jüngern Irenäus, welcher seine Hauptstütze in der Leitung der Kirchen und sein Nachfolger ward, die sichersten Aufschlüsse ertheilen über die Anschauungen und die Ereignisse früherer Zeiten bis hinauf zur Grenze des Jahrhunderts. Es sind also ehrwürdige Lehrmeister, welche in Kleinasien und Gallien die Bildung des jungen Irenäus geleitet haben, und es ist begreiflich, daß der Schüler ihre

---

[1] Den Beweis für diese Beziehung Polykarps zum Lieblingsjünger des Herrn siehe unten bei Polykarp.

[2] *Iren.*, Ad Florin. bei *Euseb.*, H. E. V, 20.

[3] Ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ (Adv. haer. IV, 3, 4).

[4] Adv. haer. II, 22, 5. [5] L. c. III, 3, 4.

Mittheilungen hoch anschlägt, häufig auf ihre Aussagen sich beruft. „Wie von einem gesagt worden, der vorzüglicher ist als wir", lesen wir schon in der Vorrede seines ersten Buches, und mehr als zwanzigmal kehrt es in seinem Werke wieder: „Wie einer von den Presbytern sagt"; „wie die Presbyter sich erinnern, welche Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben"; „indem die es bezeugen, welche Johannes von Angesicht zu Angesicht gesehen haben" [1]. Wir sehen, Irenäus ist in seinem thatsächlichen Verhalten großer Verehrer der Ueberlieferung der von den Vätern erhaltenen Kunde. Auch theoretisch ist er sich dieses Standpunktes wohl bewußt und hebt ihn mit Klarheit und Nachdruck hervor: „Müßte man nicht, wenn über eine Frage von einiger Bedeutung ein Streit entstände, auf die ältesten Kirchen zurückgehen, in denen die Apostel gelebt haben, und von ihnen in vorliegender Frage das erfahren, was gewiß ist und offenkundig? Und wenn uns die Apostel auch keine Schriften hinterlassen hätten, müßte man sich nicht an die Richtschnur der Ueberlieferungen halten, welche sie denen hinterlassen haben, welchen sie die Kirchen anvertrauten?" [2]

Wird nun, so fragen wir, ein Lehrer von solchen Anschauungen über die Bedeutung der Tradition wohl Bücher als die Werke von Aposteln und Apostelschülern citiren, wenn nicht eben langjährige Tradition ihnen diesen Charakter zuschreibt? Wird er Nachrichten über die Verfasser dieser Bücher geben, welche er im Kreise seiner Lehrer niemals vernommen? welche ihm erst später von irgendwelcher wenig glaubwürdigen Quelle zugeflossen? In der Vorrede zum dritten Buche seines Werkes kündigt Irenäus dem Freunde, für welchen er das Werk bestimmt hat, an, er werde jetzt eine Widerlegung der Valentinianer aus der Schrift unternehmen, und begründet dieses Vorhaben damit, daß die Apostel zuerst zwar das Evangelium gepredigt, es uns aber dann dem Willen Gottes entsprechend in Schriften übergeben haben, als das Fundament und die Säule des Glaubens [3]. Unter der Schrift versteht er, wie der Zusammenhang zeigt, insbesondere die Evangelien. An die Mittheilungen, welche alsdann über die Entstehung dieser Bücher folgen, schließen sich wieder Hinweise auf die Wichtigkeit der Tradition an. Sieben- bis achtmal wenigstens kehrt es in den vier ersten Kapiteln des dritten Buches wieder, daß man sich an die altüberlieferte Lehre halten müsse; da ist es doch nicht anders möglich, als daß Irenäus für seine Nachrichten über diese Evangelien die zuverlässigsten Ueberlieferungen anführen kann.

---

[1] Vgl. *Iren.*, Adv. haer. III, 17, 4; V, 33, 3; V, 30, 1 u. a., zusammengestellt bei *Funk*, Patr. apost. II, 301 sq.

[2] *Iren.* l. c. III, 4, 1. [3] Ibid. III, 1, 1.

Das Zeugniß, welches dieser Jünger der überlieferten Lehre für unsere Evangelien ablegt, lautet: „Matthäus hat unter den Hebräern in deren Sprache seine Evangelienschrift herausgegeben zur Zeit, da Petrus und Paulus in Rom die frohe Botschaft verkündeten und die Kirche begründeten. Nach ihrem Tode (oder nach ihrem Weggehen aus Rom?) aber hat auch Marcus, der Schüler und Dolmetsch Petri, das, was von Petrus berichtet worden, uns geschrieben übergeben. Lucas aber, ein Begleiter Pauli, hat das Evangelium, welches von jenem gepredigt wurde, in seinem Werke aufgezeichnet. Darauf hat Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust ruhte, auch sein Evangelium herausgegeben, zu Ephesus in Asien weilend." [1] Mit großer Bestimmtheit und Sicherheit stellt Irenäus diese Nachrichten hin, als berichte er seinen Lesern bekannte und von allen zugestandene Thatsachen. Und obwohl die Quelle, welcher diese Mittheilungen entstammen, nicht bezeichnet wird, so kann es doch nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein, daß schon der ehrwürdige Pothin, wie auch früher Polykarp und die andern Apostelschüler in Kleinasien, dieselben Bücher gekannt und ihm als Werke apostolischer Männer bezeichnet haben. Namentlich Polykarps Anschauungen blieben für Irenäus maßgebend. Als Florinus, sein Mitschüler von Smyrna her, in Irrthümer verfallen war, erinnerte Irenäus ihn an die Lehren, welchen sie einst, zu den Füßen Polykarps sitzend, so aufmerksam gelauscht. „Vor dem Angesichte Gottes kann ich bezeugen, daß, wenn jener selige und apostolische Lehrer dergleichen (d. i. Ansichten, welchen Florin jetzt huldigt) gehört, er sich die Ohren zugehalten und ausgerufen hätte: O guter Gott, welche Zeiten hast du mich erleben lassen, daß ich dergleichen ertragen muß!" [2] Von dem Glauben des Lehrers also will Irenäus nicht abweichen; dann wird er auch „als das Fundament und die Säule des Glaubens" (s. oben S. 22) nur jene Bücher ansehen, welche Polykarp gekannt und als Werke der Apostel verehrt hat. Und wenn diese Bücher neu waren oder erst seit kurzem als Apostelschriften angesehen wurden, mußte Irenäus dann nicht fürchten, daß Florin den Ausruf, welchen er ihrem alten Lehrer in den Mund gelegt hatte, wider ihn selbst kehre und Polykarp jetzt über Irenäus ausrufen lasse: „O guter Gott, was für Zeiten, in denen man solche Bücher schreibt und mit den ehrwürdigen Namen der Apostel diese Machwerke schmückt"?

Das Auftreten des hl. Irenäus wider die Häretiker legt dieselbe Erwägung nahe. Wenn man damals (um 180) nicht schon seit Jahrzehnten

[1] *Iren.*, Adv. haer. III, 1, 1.

[2] *Euseb.* l. c. V, 20. *Stieren*, Fragm. Iren. l. c.

in der ganzen Christenheit diese Bücher den Aposteln zugeeignet hätte, mußte Irenäus dann nicht fürchten, daß die Gegner, welche er aus der Schrift widerlegen will, gegen seine Behauptungen Einsprache erheben würden? Wenn die damalige Generation sich noch einer Zeit erinnern konnte, in welcher man andere Männer als Verfasser dieser Bücher nannte oder in der man dieselben erst entstehen sah, so war es doch leicht möglich, seine Aufstellungen als Fabeln darzuthun. Damit war aber das Fundament zerstört, auf welchem er die letzten Bücher seines Werkes aufgebaut hat. Seine große Widerlegung der Häresien wäre der Lächerlichkeit anheimgefallen und hätte der Sache, deren Vertheidigung sie dienen sollte, einen schlechten Dienst geleistet. Noch besonders mußten sich die Gegner angetrieben fühlen, den Ansprüchen entgegenzutreten, welche der Vorkämpfer des Katholicismus für seine Bücher erhebt, wenn sie die Vorwürfe lasen, welche er ihnen macht. Wiederholt wirft Irenäus ihnen „Neuerungen" vor. Die Valentinianer sollen vor nicht langer Zeit erst „ein Evangelium der Wahrheit" verfaßt haben; die Markosianer, einen besondern Zweig dieser Secte, beschuldigt er, daß sie mit einer unzähligen Menge selbstfabricirter Apokryphen die Gemüther der Einfältigen bethören[1]. Daß man den Katholiken ähnliches vorhalte, fürchtet er nicht im geringsten. Man könnte erwidern, daß die verschiedenen Schulen der Anhänger Valentins mit Irenäus in der Anerkennung unserer Evangelien übereinstimmten und deshalb von ihnen eine derartige Einrede nicht zu erwarten war. Allein eine Rechtfertigung ihres eigenen Vorgehens durch Hinweis auf ähnliche Vorgänge, welche sich einst auch bei den jetzt allgemein verehrten Büchern vollzogen hatten, war ihnen doch durch jene Anklagen zu nahe gelegt. Zugleich aber müssen wir darauf aufmerksam machen, daß die in dieser Erwiderung hervorgehobene Thatsache bedeutend zu Gunsten der Evangelien des hl. Irenäus redet. Auch die Häretiker können sich dem Ansehen dieser Berichte über die Lehren und Thaten des Herrn nicht entziehen. Lieber wollen sie deren Inhalt in besondern Schriften ihren Lehrsystemen gemäß zu erklären suchen, als die bisher allgemein anerkannten Bücher verwerfen. Mit Recht kann Irenäus hierauf als auf einen Beweis für die Echtheit seiner Evangelien hinweisen: „So groß aber ist die Gewißheit in Bezug auf unsere Evangelien (tanta est autem circa evangelia haec firmitas), daß die Häretiker selbst für sie Zeugniß ablegen und daß, von ihnen ausgehend, ein jeder seine Lehre zu begründen sucht. Wenn also unsere Gegner für uns zeugen und sie benutzen, so

[1] *Iren.*, Adv. haer. III, 11, 9 und I, 20, 1

steht der Beweis, den wir für sie geführt, als sicher da und wahr."[1] Dieses Verfahren der Gegner, ihre Beistimmung in der Anerkennung der Evangelien, verstärkte die Gewißheit noch, welche Irenäus schon aus dem Unterricht seiner Lehrer geschöpft haben muß, und machte ihm den apostolischen Ursprung dieser und nur dieser vier Berichte so sicher, daß er auch ihrer Zahl eine besondere Bedeutung beilegt. In der Vierzahl der Evangelien scheint ihm eine angemessene Anpassung an die vier Himmelsrichtungen und die vier Hauptwinde (principaliores spiritus) zu liegen, und es dürfen, da Gott alles wohl gefügt und angeordnet hat, nicht mehr und nicht weniger Evangelien angenommen werden als diese vier[2]. Es ist dieser Gedanke ein Ausdruck seiner Gewißheit betreffs der Echtheit dieser Aufzeichnungen; doch hieße es den Gedankengang unseres Autors völlig verkennen, wollte man ihm mit einigen Kritikern unterschieben, er schlösse von der Zahl der Weltgegenden auf die Vierzahl der Evangelien. Schon in dem ersten Kapitel des dritten Buches hat er ihre Echtheit statuirt, sich alsdann auf ihren Inhalt gestützt, und nur gelegentlich, nachdem er auch ihr Ansehen bei den Häretikern noch erwähnt hat, weist er auf jene Analogien hin.

Also auch auf die Gegner kann Irenäus sich für die Echtheit und Glaubwürdigkeit seiner Evangelien berufen. Gegen eines derselben aber, gegen das Johannesevangelium, erhob sich doch, wie Irenäus selbst und der spätere Epiphanius berichten, von einer Seite Widerspruch. Die sogen. Aloger, eine kleine Secte, über die man wenig Sicheres weiß, bestritten seine Abfassung durch den Apostel und schrieben es einem Zeitgenossen des hl. Johannes, dem Ketzer Cerinth, zu[3]. Eine unglücklichere Vermuthung konnte nicht leicht aufgestellt werden. Nach Cerinths Lehre war Jesus von Nazareth ein Mensch, der Sohn Josephs und Marias, mit dem sich erst bei der Taufe im Jordan ein göttlicher Geist vereinte[4]. Die Darstellung des vierten Evangeliums aber zielt ganz darauf ab, zu beweisen, daß Jesus der Sohn Gottes selbst sei und nicht von ihm getrennt werden könne. „Dieses aber ist geschrieben worden, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes" (Joh. 20, 31). Cerinth war das Haupt einer der Parteien, welche Judenthum und Christenthum vermischen

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. III, 11, 8. [2] L. c. n. 8 und 9.

[3] Ibid. III, 11, 9. *Epiph.*, Haer. 51, 3 (*Migne*, P. G. XLI, 892). Dionysius Alex. bei *Euseb.*, H. E. VII, 25.

[4] *Iren.* l. c. I, 26, 1. *Epiph.* l. c. 28, 1 (*Migne* l. c. XLI, 378) und 30, 14 (*Migne* l. c. XLI, 429).

und die Verpflichtung des Ceremonialgesetzes aufrecht erhalten wissen wollten [1]. Sicher fand ein von ihm verfaßtes Evangelium nicht die Anerkennung eines gleichzeitigen Bekämpfers dieser judaisirenden Lehren. Nun wird aber unser viertes Evangelium, wie wir weiter unten darthun werden, von Ignatius von Antiochien, welcher Zeitgenosse Cerinths war und in seinen Briefen die zum Judenthum hinneigenden Irrlehren aufs entschiedenste bekämpft, als zuverlässig anerkannt und sehr ausgiebig verwerthet. Ohne Zweifel hat Ignatius über diese Schrift ein besseres Urtheil als die 50—60 Jahre später auftretenden Aloger. So ist es ein leichtes, die Aufstellung, welche diese wider das übereinstimmende Urtheil aller ihrer Zeitgenossen versuchten, zu widerlegen. Es ist klar, daß sie, wie auch Zeller zugesteht [2], nicht aus Gründen der Kritik, sondern aus dogmatischem Vorurtheil die Echtheit dieses Evangeliums bestritten. Zudem bietet ihr Widerspruch unter einer Rücksicht wenigstens eine Bestätigung dessen, was Irenäus vertritt. Auch sie rücken das Alter des Buches bis in die Zeiten des hl. Johannes hinauf. Der Widersacher des Apostels soll es verfaßt haben. Eine Entstehung des Werkes um 130 oder gar erst um 150 kommt ihnen gar nicht in den Sinn; erst in den Zeiten der „Kritik“ konnte man sich zu so kühnen Anschauungen erschwingen. Dieselben vermögen die Aussagen eines Mannes, welcher so sehr an der überlieferten Lehre hängt, so wenig vom Glauben der Apostelschüler abweichen will, nicht zu erschüttern.

Bisher haben wir die Bedeutung der Aussagen des hl. Irenäus und der Zustimmung selbst seiner häretischen Zeitgenossen ausgeführt und aus beiden den Schluß gezogen, daß auch die ältere Generation, namentlich der Kreis der Johannesjünger in Kleinasien, unsere Evangelien als Apostelschriften gekannt. Für diese Schlußfolgerung finden sich aber auch directe Anhaltspunkte in Mittheilungen über deren theologische Meinungen und Erklärungen, welche Irenäus in sein Werk aufgenommen hat. So beruft er sich auf ihre Ansicht für die Meinung, daß im Himmel die Räume der Seligen verschieden seien. „Die Presbyter“, wie der Zusammenhang zeigt [3], Schüler des hl. Johannes, haben gelehrt, es bestehe eine Verschiedenheit des Aufenthaltsortes zwischen denen, welche hundertfältige, sechzig- oder nur dreißigfältige Frucht gebracht, und der Herr selbst habe das angedeutet durch sein Wort von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters, „und

---

[1] *Epiph.*, Haer. 28, 2—4. [2] Theol. Jahrb. 1845, S. 645 f.
[3] Vgl. l. c. V, 36, 1 mit 36, 3 und 33, 3.

deshalb habe der Herr gesagt, daß im Hause des Vaters (ἐν τοῖς τοῦ πατρός) viele Wohnungen seien"[1]. Das Wort ist aus der Abschiedsrede des Herrn, welche uns das vierte Evangelium (14, 2) aufgezeichnet hat. Ob es sich, ohne aufgezeichnet zu sein, in mündlicher Tradition fortpflanzte bis zu der Zeit, da Irenäus den theologischen Erörterungen der Johannesjünger beiwohnte? Oder lasen diese es in unserem vierten Evangelium? Auch die Kenntniß der Parabel vom Säemann[2] wird ihnen an obiger Stelle zugeschrieben. Desgleichen war jenen Presbytern in Kleinasien die Parabel von den Talenten bekannt, das Los des Verräthers, das Gericht über die Ungläubigen, das Wort des Herrn über die „Königin des Südens", was wir alles im Evangelium nach Matthäus lesen[3]. Erklären sich alle die Anklänge in den Reden der Presbyter wohl durch mündliche Ueberlieferung dieser Evangelienstoffe bis etwa 150, oder nimmt man natürlicher an, daß sie unser Matthäusevangelium gekannt?

Ein Zweifel wäre noch erlaubt, wenn man bloß auf diese Spuren einer Bekanntschaft jener Johannesjünger mit unserem ersten und vierten Evangelium angewiesen wäre. Irenäus, welcher ihren Erörterungen persönlich anwohnte und ihre Bücher las, mußte darüber Gewißheit haben. Er mußte sich erinnern, ob seine Lehrer jene Aussprüche des Herrn, welche sie erklärten, aus der mündlichen Tradition schöpften oder ob sie dieselben in Büchern lasen. Und wenn er sich nicht erinnerte, geschriebene Evangelien bei ihnen gesehen zu haben oder andere als die, welche er um 180 kannte, so konnte er unmöglich die obigen so bestimmten Angaben über diese Bücher machen (S. 23). Er konnte dann unmöglich behaupten, das Johannesevangelium sei zu Ephesus in Kleinasien geschrieben. Denn in einer solchen Behauptung ist doch auch enthalten, daß dieses Buch, wenigstens soweit sein Gedächtniß zurückreiche, in Kleinasien bekannt gewesen sei. In dieser Aussage kann sich aber ein Mann unmöglich täuschen, der noch so viele Aussprüche seiner Lehrer, so viele Einzelheiten aus dem Verkehr mit ihnen in seiner Erinnerung aufbewahrt. So haben also die Apostelschüler in Kleinasien vor 150 schon unser erstes und viertes Evangelium gekannt und die Aussprüche des einen durch die des andern erklärt. Sie haben dem Evangelium, welches nicht unter ihnen, sondern, wie sie glauben, in Palästina entstanden ist, gleiche Bedeutung beigelegt wie jenem, das in Ephesus geschrieben wurde. Das aber war nur möglich, wenn sie beide

---

[1] *Iren.* l. c. V, 36, 1. [2] Matth. 13, 8 oder Marc. 4, 8.

[3] Vgl. Matth. 25, 27 und *Iren.* IV, 27, 2; Matth. 26, 24 und *Iren.* IV, 28, 1; Matth. 10, 15 und *Iren.* IV, 28, 1; Matth. 12, 42 und *Iren.* IV, 27, 1.

für Apostelschriften hielten. Es werden uns weiter unten in Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis bestimmte Persönlichkeiten aus jenem Kreise der Apostelschüler begegnen, welche sich mit den Evangelien vertraut zeigen. Im allgemeinen ist die Bekanntschaft mit unsern Büchern für die Johannesjünger in Kleinasien schon wegen dieser Spuren bei Irenäus und seiner bestimmten Aussagen als sichere Thatsache anzunehmen.

Zweites Kapitel.

Die Evangelien des hl. Justinus und der römischen Gemeinde.

In Rom, der angesehensten Gemeinde auch der noch jungen Christenheit, müssen schon sehr früh schriftliche Berichte über das Leben des Herrn existirt haben, welche als Werke der Apostel und Apostelschüler verehrt wurden. Die erste ausdrückliche Bezeugung derselben findet sich in der Vertheidigungsschrift, welche Justinus, der Philosoph und Martyrer, um 150 [1] dem Kaiser Antonin überreichte. Aus dieser Schrift ersehen wir, daß der Feier der Eucharistie, zu der sich am Sonntag die Christen von Stadt und Land zusammenfanden, eine Lesung aus „den Commentaren der Apostel und den Schriften der Propheten" vorausging. Diese Aufzeichnungen der Apostel wurden Evangelien oder auch, als ein Ganzes aufgefaßt, Evangelium genannt [2]. Bevor wir feststellen, welches diese Evangelien waren, wollen wir einige Mittheilungen über den Lebenslauf und den Charakter unseres Gewährsmannes geben.

Justin war in Flavia Neapolis, dem alten Sichem, von heidnischen Eltern geboren und hatte als Jüngling den Unterricht verschiedener Philosophen, zuletzt den eines Platonikers, genossen. Der Drang nach Erkenntniß, insbesondere nach der Wahrheit über Gott, trieb ihn stets zu neuem Forschen an. Endlich fand der geistig reife, von tiefem sittlichen Ernste beseelte Jünger der Philosophie das, was er so lange gesucht, in der Lehre des Christenthums. Seine Bekehrung muß gegen 130 erfolgt sein; denn schon bald nach 140 tritt er in Rom als Bekämpfer der Häretiker hervor [3]. Dementsprechend müssen wir seine Geburt bald nach 100, etwa auf 110, nach andern noch vor 100, ansetzen. Vertheidigung und Ausbreitung der

---

[1] Semisch, Otto, Usener, G. Krüger treten ein für 138 oder 139; A. Harnack entscheidet sich für 152; Veil setzt 153—155 an. Vgl. Dr. H. Veil, Justinus des Philosophen und Martyrers Rechtfertigung des Christenthums (Straßburg 1894) p. XXX.

[2] *Iustin.*, I. Apol. n. 67. 66 (ed. *Migne*) und Dial. c. Tryph. n. 10. 100.

[3] I. Apol. n. 26.

so lange gesuchten Wahrheit war das Ziel, für welches Justin seit 130 oder 135 lebte und wirkte. Zu seinem philosophischen Wissen hatte er sich auch andere Kenntnisse erworben. Bei dem Wanderleben, das er führte [1], ward er auch mit den Systemen der Häretiker bekannt und konnte nach 140 eine Gesamtdarstellung der damaligen Irrlehren, vielleicht auch eine besondere Schrift gegen Marcion herausgeben.

Ein Mann wie Justin muß wohl Gründe für seine religiöse Ueberzeugung gehabt haben. An manchen Stellen seiner Werke klingt der Ernst noch durch, mit dem er seinen Beitritt zu der von seinen Standesgenossen, den Philosophen, verachteten, vom Pöbel gehaßten Religion der Christen erwogen hat. „Wenn du mich den Beweis dafür führen lässest," lesen wir in seinem Dialoge mit Tryphon (n. 9), „daß wir nicht getäuscht sind (im Glauben an Christus nämlich) und daß wir nicht aufhören werden, ihn (Christus) zu bekennen, selbst wenn Verleumdung uns trifft und der grausame Tyrann uns zu vernichten scheint, so will ich dir jetzt zeigen, daß wir nicht eiteln Märchen geglaubt, nicht Worten, welche ohne Beweis geblieben, sondern solchen, die voll des Heiligen Geistes sind und voll der Kraft." Es war nicht Leichtgläubigkeit, nicht der blinde Drang eines religiösen Gefühls, wie man es uns gern von den ersten Christen glauben machen will, welche Justin bewogen hatten, sich dem Christenthum anzuschließen; es war die sich ihm aufdrängende Ueberzeugung, daß in Jesu von Nazareth die Voraussagungen erfüllt worden, welche die Propheten Jahrhunderte zuvor verkündigt. Für diesen Glauben ist Justin, nachdem er auch dem Kaiser Marc Aurel noch eine Schutzschrift für die Christen überreicht hatte, wahrscheinlich im Jahre 163 (nach andern schon 149) in den Tod gegangen [2]. Die Thatsachen, auf welche der Bekenner Christi seine Ueberzeugung gründet, entnimmt er Evangelien, welche er für Aufzeichnungen der Apostel und ihrer Schüler erklärt. Auf der Wahrhaftigkeit dieser Bücher muß auch sein Glaube an den wirklich prophetischen Charakter des Alten Testamentes beruhen. Die Evangelien melden die Erfüllung und legitimiren eben dadurch jene Bücher als wahre Prophezeiungen. Darum ist es gewiß von Interesse, festzustellen, welche Evangelien Justinus und mit ihm die römische Gemeinde als Schriften apostolischer Männer

[1] Justins Aufenthalt in Ephesus kann wegen der Andeutungen im Vorworte seines Dialogs mit Tryphon und der Nachricht bei Eusebius (H. E. IV, 18) nicht bezweifelt werden; wahrscheinlich ist er auch in Alexandrien gewesen.

[2] Veil (a. a. O.) will die beiden Apologien, die uns vorliegen, als eine auffassen; den Tod verlegt er in die Jahre 163—167.

anerkannte. Aufschluß über diese Frage gewähren uns die Schriften des Philosophen, seine erste und zweite Apologie und sein Dialog mit dem Juden Tryphon, welche von allen als Werke Justins anerkannt sind.

Die Kenntniß dreier unserer Evangelien, des nach Matthäus, Lucas und Johannes, müssen wir mit Gewißheit dem hl. Justin zuschreiben. Für unser erstes Evangelium geht das aus der Uebereinstimmung hervor, mit welcher bei Matthäus und Justinus viele Vorgänge aus dem Leben des Herrn berichtet werden. Man lese nur, wie Justin die Geburt des Erlösers und was ihr vorausging, die Flucht der heiligen Familie nach Aegypten, die Predigt Johannes' des Täufers, das Leiden des Herrn und andere Ereignisse erzählt, wie er so manche Zusätze und unbedeutende Umstände in seine Darstellung einflicht, und man kann sich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß er die Aufzeichnungen des hl. Matthäus benutzt hat. Zwar nennt Justin seinen Gewährsmann nie mit Namen, kennzeichnet ihn aber wiederholt als einen Apostel [1]. Dasselbe bezeugt eine überaus große Zahl von Citaten, die theils freier wiedergegeben, theils wörtlich oder mit nur ganz geringen Abweichungen in Wortstellung, Artikel, Pronomen u. s. w. aus Matthäus entlehnt sind. Nur einige Beispiele:

„Sie werden kommen vom Niedergange und vom Aufgange und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreiche. Die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen in die äußerste Finsterniß." So lesen wir bei Justinus [2], während der hl. Matthäus (8, 11) schreibt: „Viele werden kommen vom Aufgange und vom Niedergange u. s. w." Bei Justin heißt es: „Dafür aber, daß er am dritten Tage nach seinem Kreuzestode wieder auferstehen sollte, steht in den Commentaren geschrieben, daß Leute eures Volkes im Streite mit ihm sagten: ‚Gib uns ein Zeichen!' und er ihnen antwortete: ‚Das böse und ehebrecherische Geschlecht verlangt ein Zeichen, aber ein Zeichen wird ihnen nicht gegeben werden, außer dem Zeichen des Jonas'." [3] Es ist doch offenbar die Stelle bei Matthäus (12, 39), auf welche sich Justin hier beruft, auch wenn derselbe „ihm" setzt für „ihnen" und zu Jonas noch hinzufügt „des Propheten" [4]. Justin citirt die Apostelcommentare mit einer gewissen Freiheit, verbindet die Berichte verschiedener Evangelien zu einer Darstellung und verläßt sich meistens auf sein Gedächtniß. Nicht anders aber verfährt er mit den Büchern der von ihm so sehr verehrten

[1] Z. B. Dial. n. 103. 107 u. a. [2] Dial. n. 120. [3] Dial. n. 107.

[4] Andere Beispiele: Dial. n. 17 und Matth. 21, 13; Dial. n. 105 und Matth. 5, 20; Dial. n. 103 und Matth. 4, 10; Dial. n. 99 und Matth. 26, 39 etc.

Propheten, ja selbst der klassischen Autoren. Wiederholt führt er eine und dieselbe Stelle des Propheten in verschiedener Fassung an. Genaue Citation der Evangelien können wir darum nicht erwarten [1].

Die genauere Untersuchung jener Stellen, welche die Väter und Kirchenschriftsteller aus dem Alten Testamente, namentlich aus den Propheten, entnehmen, bietet uns einen neuen Weg, festzustellen, ob sie unsere Evangelien gekannt haben. Die Evangelisten haben manche Stellen der Propheten in ihre Darstellung aufgenommen, und zwar nicht immer in genauem Wortlaute, sondern mit geringen Abweichungen nur dem Sinne nach. Wenn nun die Väter in der Anführung eben dieser Stellen von der sonst gebräuchlichen griechischen Uebersetzung des Alten Testamentes in derselben oder fast derselben Weise abweichen, wie die Evangelisten es thun, so ist wahrscheinlich der eine durch den Wortlaut des andern beeinflußt worden. Wenn sich diese Uebereinstimmung mit dem Evangelisten im Gegensatz zum Texte der Alexandriner wiederholt, so ist die Abhängigkeit als sicher bewiesen. Die Untersuchung der Stellen bei Justin, welche aus den Propheten stammen, zeigt aber, daß er wiederholt in ganz derselben Weise von dem Texte der griechischen Uebersetzung abweicht, wie Matthäus es thut. Möge der Leser selbst über einige Beispiele urtheilen, welche auch Cornely [2] auswählt.

Alexandriner:	Matthäus:	Justin:
Und du, Haus Bethlehem Ephrata, bist zu klein, um zu sein unter den Tausenden Judas; doch aus dir wird er mir hervorgehen, um Herrscher zu sein über Israel. Mich. 5, 2.	Und du, Bethlehem Land Juda, bist keineswegs die geringste unter den Fürstenstädten Judas; denn aus dir wird der Führer hervorgehen, der mein Volk Israel weiden wird. Matth. 2, 6.	Und du, Bethlehem Land Juda, bist keineswegs die geringste unter den Fürstenstädten Judas; denn aus dir wird der Führer hervorgehen, der mein Volk Israel weidet. I. Apol. 34.

[1] Siehe die eingehende Behandlung bei *Westcott*, A general survey on the history of the Canon of the N. T. (6. ed. 1889) p. 123—127; Listen der freien Citate aus dem A. T. p. 174—176. Manche Stellen freilich finden sich bei einzelnen, ja selbst bei vielen Vätern in ganz bestimmter, von den Evangelien abweichender Form. Vgl. A. Resch, Agrapha. Zur Erklärung dieser Erscheinung sei darauf hingewiesen, daß auch unter uns manche Dichterworte gang und gäbe sind in einer Form, die wir in den Werken der Dichter vergebens suchen. Vgl. darüber G. Büchmann, Geflügelte Worte. Deutsche Citate, im Anfang.

[2] Introductio historica et critica in U. T. libros sacros III, 27.

Alexandriner:	Matthäus:	Justin:
Eine Stimme ward in Rama gehört des Weinens, Trauerns, Klagens; Rachel will nicht aufhören zu weinen über ihre Söhne, weil sie nicht mehr sind.	Eine Stimme ward in Rama gehört, viel Trauern und Klagen. Rachel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind.	Eine Stimme ward in Rama gehört, viel Trauern und Klagen. Rachel beweint ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind.
Jer. 31, 15.	Matth. 2, 18.	Dial. n. 78.

Wir sehen, die Uebereinstimmungen mit Matthäus sind zu auffallend; es ist das Evangelium, nach welchem Justin die Propheten citirt.

Daß Justin unser Lucasevangelium gekannt hat, läßt sich ebenfalls sicher nachweisen. Die Botschaft, welche der Engel Gabriel an die Jungfrau von Nazareth ausgerichtet, ist uns nur vom hl. Lucas aufgezeichnet. Wir lesen sie auch bei Justin [1] in fast denselben Worten, die mit solcher Bestimmtheit, aber doch auch mit solcher Zartheit das erhabene Geheimniß ausdrücken: „Die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, und das Heilige, das aus dir geboren wird, wird der Sohn des Höchsten sein." Wie beim Evangelisten gibt Maria auch bei Justin nur die kurze, aber bedeutungsvolle Antwort: „Mir geschehe nach deinem Wort!" Den Ausspruch des Herrn über die Erstandenen: „Sie heiraten nicht und werden nicht verheiratet; sie sind den Engeln gleich und Kinder Gottes", gibt Justin freier wieder, aber für seine Anlehnung speciell an Lucas (20, 36) spricht das eigenartige, diesem Evangelisten eigenthümliche ἰσάγγελοι (engelgleich). Noch manche andere Stellen in Justins Dialog stimmen genauer mit Lucas überein als mit einem der andern Synoptiker [2]; wir übergehen sie, um jene hervorzuheben, bei denen Justin direct auf ein geschriebenes Evangelium als Fundort hindeutet: „Als er am Kreuze seinen Geist aufgab, sprach er: ‚Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist!' wie ich ebenfalls aus den Commentaren der Apostel erfahren habe." [3] Dieses letzte Wort des Herrn ist nur bei Lucas aufgezeichnet. Auch dieses Evangelium also begreift Justin unter der Bezeichnung „Commentare der Apostel", aus denen er schon wiederholt citirte.

[1] Dial. n. 100.

[2] Cf. Dial. n. 76 = Luc. 13, 26; Dial. n. 81 = Luc. 20, 36; Dial. n. 96 = Luc. 6, 35. 36; Dial. n. 76: Ich gebe euch die Macht, Schlangen und Skorpionen zu zertreten = Luc. 10, 10 etc.

[3] Dial. n. 105.

Noch genauer aber, als ein Schüler, nämlich der Apostel, nicht als Apostel selbst, wird der Verfasser des Evangeliums an einer andern Stelle bezeichnet, an welcher Justin den Todeskampf Christi am Oelberge als ein Beweismoment erwähnt, daß an ihm die Beschreibung des leidenden Messias durch die Propheten verwirklicht worden ist. „Denn in den Commentaren, welche, wie ich sage, von seinen Aposteln und deren Jüngern verfaßt wurden, (steht geschrieben,) daß der Schweiß wie dicke Tropfen herniederrann, da er betete und sprach: ‚Wenn es möglich ist, so gehe der Kelch vorüber!'" Das Gebet des Herrn wird mit den Worten des hl. Matthäus berichtet; von dem außerordentlichen Schweiße aber, der in dicken Tropfen an ihm herunterrann, erzählt nur das Lucasevangelium. Daß Justin dieses Evangelium gelesen, ist im vorhergehenden genügend begründet. Diese Stelle zeigt uns, daß er Lucas für seinen Verfasser gehalten. Denn es kann nicht Zufall sein, daß gerade an dieser Stelle, wo die Darstellung des dritten Evangeliums verwendet wird, als Verfasser jener Commentare auch Apostelschüler genannt werden, während sie sonst, namentlich bei Anführungen aus Matthäus, Apostel heißen. Zudem sind es von allen Apostelschülern nur Marcus und Lucas, welche jemals im Alterthume als Evangelisten angesehen worden. Da nun Marcus über jenen Schweiß des Herrn nichts berichtet, können wir nur an das Evangelium des Apostelschülers Lucas denken.

Auch die Anklänge an das Johannesevangelium sind zahlreich und deutlich genug, uns Gewißheit zu geben, daß Justin mit diesem Buche bekannt war. Gegen zwanzigmal spricht er vom „Worte Gottes", „dem Logos", oder dem persönlichen Worte Gottes, das in der Zeit eine menschliche Natur annahm und als Mensch bei uns erschienen ist. Diese Vorstellung von dem menschgewordenen Logos aber hat Justin weder aus dem Alten Testamente, noch aus dem jüdischen Philosophen Philo, noch auch aus irgend einem christlichen Schriftsteller der nachapostolischen Periode geschöpft. Wo immer sie erscheint, ist es in einem dem hl. Johannes zugeschriebenen Werke oder in offenbarer Abhängigkeit von ihm. Diese dem Verfasser jener Bücher ganz eigenthümliche Idee hat Justin sich völlig angeeignet und zur Grundlage seiner Theologie gemacht. Vergleichen wir Gedanken und Wortlaut der folgenden Stellen Justins mit dem Vorworte des Evangeliums nach Johannes.

Der Logos (d. göttl. Wort) b. Justin:	Der Logos bei Johannes:
„weilt schon vor jeder Schöpfung beim Vater und verkehrt mit dem Vater" (Dial. n. 62. 61 u. II. Apol. 6).	„Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott,
Er ist „der Sohn . . ., welcher als das erstgeborne Wort Gottes auch Gott ist" (ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει), I. Apol. 63.	und das Wort war Gott. Dieses war im Anfange bei Gott.
Er ist es, „durch den der Vater geschaffen und geordnet hat" (II. Apol. 6).	Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und ohne dasselbe ist nichts gemacht worden, was gemacht ist" (Joh. 1, 1—3).
Der Logos ist „der Eingeborne des Vaters des Weltalls" (μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων), Dial. n. 105.	„Wir haben seine Herrlichkeit gesehen . . . des Eingebornen vom Vater" (Joh. 1, 14).
Von Christus bekennt Justin, „daß er der Erstgeborne Gottes und vor allen geschaffenen Dingen ist und der Sohn der Patriarchen, da er aus einer von ihnen abstammenden Jungfrau Fleisch werden wollte und ein Mensch, unscheinbar, ohne Ehre und leidensfähig" (σαρκοποιηθεὶς καὶ ἄνθρωπος ἀειδὴς . . . ὑπέμεινε γενέσθαι), Dial. n. 100.	„Und das Wort ist Fleisch geworden" (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), Joh. 1, 14.
„Und wenn wir in den Commentaren seiner Apostel lesen, daß er der Sohn Gottes sei, und ihn Sohn nennen, so verstehen wir, daß er vor allen Creaturen aus dem Vater … hervorgegangen ist" (καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς . . . προελθόντα), Dial. n. 100.	„Denn aus Gott bin ich hervorgegangen" (ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω), Joh. 8, 42.

Wie Johannes, also denkt Justin über das ewige Leben, das der Sohn beim Vater führt, über seine Theilnahme an der Weltschöpfung; wie Johannes lehrt er aber auch die Menschwerdung dieses Wortes: „Daß dieser der Eingeborne des Vaters ist, im eigentlichen Sinne sein Wort und die Kraft aus ihm gezeugt und später Mensch geworden aus der Jungfrau, wie wir aus den Commentaren wissen, habe ich schon vorher bewiesen." [1] Diese Aeußerung Justins gibt uns auch bestimmten Aufschluß über die Quelle, welcher für ihn die Vorstellung von dem menschgewordenen Worte Gottes entstammt. Es ist nicht etwa die Tradition, nicht die theologische Sprache seiner Zeit, es sind eben jene Commentare der Apostel und Apostelschüler, von denen wir schon wiederholt vernahmen. Justin mag an Matthäus oder Lucas gedacht haben, da er die Jungfrauschaft der irdischen Mutter des göttlichen Wortes hervorhebt, aber auch das Johannesevangelium ist unter diesen Commentaren einzubegreifen. Justin spricht ja gerade von der Menschwerdung des Eingebornen des Vaters. Dieses Wort nimmt im Satze die Tonstelle ein und steht mit dem vorausgehenden Schriftcitat in engster Beziehung. Gerade „der Eingeborne" bildet den Mittelpunkt der gesamten Entwicklung, so daß die natürlichste Auffassung jener Stelle ist: Daß der Eingeborne des Vaters Mensch geworden ist aus der Jungfrau, wissen wir aus den Commentaren und ist von mir schon lange bewiesen worden. Auch Holtzmann [2] gibt zu, daß man auf diesem Wege beweisen könne, Justin habe das Johannesevangelium benutzt, nennt ihn aber „einen wenig gangbaren Umweg". Nun — ein Umweg führt auch zum Ziel, und selbst ein etwas weitläufiger Beweis entbehrt nicht seiner Kraft [3].

Aus dem Johannesevangelium muß auch das Wort entnommen sein: „Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen." [4] Trotz der geringen Veränderung werden wir gleich an die Antwort erinnert, die Nikodemus erhielt, da er die Möglichkeit einer Wiedergeburt bezweifelte (Joh. 3, 3—5). Auch der von ihm erhobene Einwand, daß die einmal Gebornen nicht wieder in der Mutter Schoß zurückkehren könnten, ist bei Justin in die Darstellung verflochten [5].

---

[1] *Justin.*, Dial. n. 105; siehe auch n. 48 und I. Apol. 5, 63.

[2] Einleitung (3. Aufl.) S. 467.

[3] Vgl. auch Zahn, Gesch. des neutestamentl. Canon I, 516 ff.

[4] I. Apol. 61.

[5] Um diesem sehr deutlichen Hinweis auf das Johannesevangelium als einer Quelle für Justin zu entgehen, hatte man auf *Pseudo-Clem.*, Hom. XI, 26 verwiesen; indes findet sich dort nicht alles, was Justin berichtet, und ist auch sonst

Endlich ist der Einfluß des Johannesevangeliums nicht zu verkennen in der Weise, in welcher Justin die Prophezeiung Zacharias' wiedergibt:

Alexandriner:	Johannes:	Justin:
„Und sie werden emporblicken zu mir dafür, daß sie mich verhöhnt" (καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο). Zach. 12, 10.	„Schauen werden sie auf den, welchen sie durchbohrt haben" (ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν). Joh. 19, 37.	„Und dann werden sie schauen auf den, welchen sie durchbohrt haben" (καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν). I. Apol. 52.

Wir glauben, das sind Anzeichen genug, welche die Bekanntschaft Justins mit dem vierten Evangelium sicherstellen. Auch Hilgenfeld[1] bemerkt: „Sogar der Gebrauch des Johannesevangeliums wird schwer abzuweisen sein." Holtzmann[2] gibt einen „besonders spröden und zögernden, sparsamen und zurückhaltenden Gebrauch des Johannesevangeliums" zu. Seltener als Matthäus und Lucas wird Johannes allerdings verwendet. Die Reden des Herrn mit ihrem so tiefen Gehalt, welche einen bedeutenden Theil dieses Evangeliums ausmachen, eigneten sich eben nicht für die Mittheilung an Heiden und Juden, welchen erst der Beweis für die Gottheit Jesu geführt werden mußte. Auch hatte Matthäus für jenen Beweis, welchen Justin mit Vorliebe führt, die Erfüllung der Prophezeiungen durch Christus, in seinem Evangelium eine Vorarbeit geliefert. So ist es natürlich, daß Justin sich hauptsächlich an Matthäus hielt.

Für den Beweis, daß Justin auch unser Marcusevangelium gekannt, steht uns ein nicht so reiches Material zur Verfügung. Es finden sich nämlich in diesem Evangelium nur verhältnißmäßig sehr wenige Nachrichten, welche nicht auch in den andern stehen. Wenn man seinen Gesamtinhalt durch die Zahl 100 darstellt, so finden sich 93 dieser Mittheilungen auch bei einem der andern Evangelisten; nur 7 von je 100 sind Marcus eigenthümlich. Darum trifft es sich nur selten, daß man bei den Mittheilungen, welche die Väter aus den synoptischen Evangelien entnommen haben, mit aller Bestimmtheit Marcus als Quelle nachweisen kann. Bei Justin jedoch stoßen wir auf eine Nachricht, die wir mit Grund auf unser zweites Evangelium zurückführen können. Es wird nämlich von ihm mitgetheilt[3],

---

bewiesen, daß unser Evangelium auch für diese Homilien Quelle war. Näheres bei *Westcott,* A general survey p. 151. Zahn a. a. O. I, 524 ff. *E. Abbot, Andr. Peabody* and *J. B. Lightfoot,* The Fourth Gospel (London 1892) p. 25—37.

[1] Einl. S. 66. [2] A. a. O. [3] Dial. n. 106.

Jesus habe „zwei andere Brüder, die Söhne des Zebedäus waren", umgenannt mit dem Namen „Boanerges, was Donnersöhne heißt". Die Nachricht wird in Verbindung mit der Namensänderung gegeben, die der Herr bei Petrus vornahm, und beide Ereignisse sollen „in den Erinnerungen desselben" (ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ) verzeichnet stehen. Unter diesen „Erinnerungen desselben" kann man nach dem Zusammenhange, wenn man nicht eine Correctur der Stelle vornehmen will[1], nur den Commentar Petri verstehen. Der Commentar Petri aber muß unser Marcusevangelium sein. In der gesamten Tradition wird dieses Evangelium in eine besondere Beziehung zum Apostelfürsten gesetzt. Wir heben schon hier hervor, daß bei Papias von Hierapolis, der noch älter ist als Justin, der Presbyter Johannes meldet, Marcus habe sein Evangelium nach der Predigt des hl. Petrus niedergeschrieben; ganz ähnliche Nachrichten geben Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian. Auch Justin muß diese allgemein herrschende Ansicht getheilt haben und konnte deshalb sehr wohl das Evangelium, welches dem Inhalte nach von Petrus stammt, einfachhin als Commentar Petri bezeichnen. Das gibt auch Holtzmann[2] und mit ihm Ritschl, Meyer, Weiß, Engelhardt u. a. zu.

Gegen diese Identificirung erhebt man jedoch einen Einwurf und stellt ihr eine andere entgegen. Seit ein Bruchstück des im Alterthume bekannten apokryphen Evangeliums „nach Petrus" wieder aufgefunden und veröffentlicht worden[3], glaubte man in diesem Apokryphon auch die Commentare sehen zu müssen, von welchen Justin an dieser Stelle redet[4]. Die Ansicht stützte sich auf einige Parallelen, welche zwischen der Darstellung Justins

---

[1] Otto schlägt vor, für αὐτοῦ zu lesen αὐτῶν, auf die gerade vorher genannten Apostel gehend, oder ἀποστόλων einzuschieben, so daß diese Stelle den andern sehr ähnlichen gleichgelautet hätte. Für eine Ueberarbeitung des Textes entscheidet sich v. Schubert, Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragments (Berlin 1893) S. 180.

[2] A. a. O. S. 383.

[3] *J. A. Robinson* and *M. R. James*, The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter; two lectures . . . together with the Greek Text. London 1892. v. Schubert a. a. O. Zahn, Das Evangelium des Petrus. 1893.

[4] So neben einigen englischen Gelehrten namentlich Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" IX, 2 (2. Aufl., Leipzig 1893), S. 37 ff. und 57. Daselbst heißt es zu σύροντες . . . ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος. . .: „Damit scheint Justins Quelle unwiderleglich aufgedeckt." S. 57 dagegen (nachdem Hort hingewiesen auf Joh. 19, 13): „Ich habe oben gezeigt, daß die Benutzung unseres Evangeliums durch Justin sehr wahrscheinlich ist." Vgl. Hilgenfeld, Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1893, S. 439 ff.

und der des Pseudo-Petrus bestehen. Nach beiden zogen die Juden den Heiland zu einem Richterstuhle, setzten ihn auf denselben nieder und forderten ihn spöttisch auf, sie zu richten [1]. Auch auf Uebereinstimmung im Ausdrucke hat man hingewiesen. Beide gebrauchen an dieser Stelle dasselbe Zeitwort σύρω [2]. Beim Berichte über die Verlosung der Kleider des Herrn findet sich bei Justin wie auch bei Pseudo-Petrus das Wort λαχμός (Los) statt des bei Matthäus, Marcus und Johannes verwendeten κλῆρος. — Diese letzte Uebereinstimmung erklärt sich sehr leicht durch die Bekanntschaft beider Schriftsteller mit Johannes, welcher in seinem Berichte das zu λαχμός gehörige Verbum (λάχωμεν, Laßt uns das Los werfen! Joh. 19, 24) verwerthet. Justin wie der Verfasser des Petrusevangeliums haben das vierte Evangelium gelesen [3] und konnten so leicht zur Uebereinstimmung in der Verwendung des Substantivs gebracht werden. Mehr Gewicht könnte man auf die gleiche Erzählung über die Verspottung des Herrn auf dem Richterstuhle legen. Die Einflechtung dieses Zuges in die Passionsgeschichte erklärt sich entweder durch eine Vermischung der Vorgänge im Hofe des Hohenpriesters mit jenen in einem Hofe des Prätoriums oder durch eine Deutung von Joh. 19, 13, als habe nicht Pilatus sich auf dem Richterstuhle niedergelassen, sondern Jesus sich auf denselben setzen geheißen, damit das Volk ihn so verspotten könne. Vielleicht trugen die Worte bei Isaias 58, 2: „Sie erlitten von mir ein gerechtes Gericht", in welchen man eine Voraussagung eben dieses Zuges der Leidensgeschichte sah, und welche auch Justin mit seinem Berichte verbindet, zu dieser Anschauung bei. So bietet die Annahme einer gemeinsamen mündlichen oder schriftlichen Quelle, aus der Justin wie Pseudo-Petrus schöpften, eine Erklärung, welche nicht von vornherein abgelehnt werden kann. Es ist auch möglich, daß der eine auf diese, der andere auf eine andere Weise zu jener Vorstellung kam. Dieser einen beachtenswerthen Uebereinstimmung zwischen

---

[1] *Iustin.*, I. Apol. 35. Evang. sec. Petr. Zeile 6 und 7 des Textes bei v. Schubert a. a. O. S. 6.

[2] Justin σύροντες; Pseudo-Petrus σύρωμεν, so nach Robinson, Harnack und v. Schubert, während Zahn αἴρωμεν setzt, eine Lesart, welche besser in den Zusammenhang paßt und durch zahlreiche Parallelstellen gestützt werden kann; vgl. Zahn a. a. O. S. 7 und S. 11 Note.

[3] Für letztern lassen sich 12—14 Fälle namhaft machen, in welchen er sich an Ausdrücke anlehnt, welche dem Johannesevangelium eigenthümlich sind, oder Thatsachen aufnimmt, welche nur Johannes berichtet. Robinson bezeichnet sie auf p. 82—88; vgl. auch die Tabellen bei v. Schubert a. a. O. und die Ausführungen Zahns a. a. O. S. 49 ff.

beiden Schriftstellern stehen aber solche Verschiedenheiten gegenüber, daß, selbst wenn bewiesen wäre, Justin habe Pseudo-Petrus gekannt, er sich doch nicht auf seinen Bericht gestützt, noch viel weniger ihn für einen Apostelcommentar gehalten hätte. Eine kurze Erörterung dieser Frage kann hier nicht umgangen werden. Zwar hängt das Alter jener Evangelien, deren Benutzung durch Justin wir bereits dargethan haben, nicht direct mit der Frage zusammen, ob er auch das Petrusevangelium verwerthet habe; die Autorität unseres Gewährsmannes aber und die Bedeutung seines Zeugnisses werden doch, wie wir sehen werden, etwas von ihrer Lösung betroffen.

Der Verfasser des Petrusevangeliums nimmt Züge in seine Darstellung auf, welche den von Justin als Apostelcommentaren citirten Berichten widersprechen und Justin als unrichtig bekannt sein mußten. Nach Pseudo-Petrus hat nicht Pilatus den Herrn verurtheilt, sondern Herodes und die Juden. Ihnen wird ohne Zweifel aus übertriebenem antijüdischem Vorurtheil die Schuld an dem Tode Jesu beigemessen. Pilatus ferner steht nach ihm eigentlich unter Herodes und erbittet sich von ihm die Auslieferung des Leichnams Jesu als eine Gunst[1]. Justin, welcher aus Samaria stammte, mit dem römischen Staatswesen vertraut war und die entgegengesetzte Darstellung unserer Evangelien kannte, mußte einsehen, daß jener Bericht der Wahrheit nicht entsprach. Er selbst legt die Entscheidung in die Hand des Pilatus und läßt diesen durch die Zusendung Jesu dem Herodes eine Gunst erweisen und später einen Bericht über die Vorgänge nach Rom einschicken[2]. Nach dem Petrusevangelium sucht Joseph von Arimathäa sich die Auslieferung des Leichnams des Herrn schon vor der Kreuzigung zu sichern; das Erdbeben tritt erst ein, nachdem Jesus vom Kreuze herabgenommen und auf den Boden gelegt war; dann liefern die Juden den Leib an Joseph aus, daß er ihn begrabe[3]. Glauben wir wohl, ein Mann von der Bildung und Wahrheitsliebe Justins habe ein Werk, welches seinen „Commentaren der Apostel" und ihrer Begleiter so oft widerspricht, für eine Apostelschrift gehalten? Doch die Abweichungen sind noch bedeutender. Bei Pseudo-Petrus ruft der Herr am Kreuze nicht wie bei Matthäus und Marcus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" sondern: „Meine Kraft, meine Kraft, hast du mich verlassen?"[4] Den wahren Sinn der Aenderung dieses Ausrufes Jesu

---

[1] Text des Fragments Z. 1 und 2.
[2] Dial. n. 103; I. Apol. 35.
[3] Text des Fragments Z. 2 und 6.
[4] Text des Fragments Z. 5.

erkennen wir deutlich aus einem Zusatze, welchen Pseudo-Petrus im Berichte über die Kreuzigung selbst machte. Er hebt das Schweigen des Herrn während dieses Vorganges hervor und begründet es damit, daß er keinen Schmerz empfand (ὡς μηδένα πόνον ἔχων). Diese Darstellung entspringt offenbar häretischen Tendenzen. Jesus empfindet keinen Schmerz, solange ein göttlicher Geist in ihm wohnt. Dieser verläßt ihn kurz vor seinem Tode, und der allein am Kreuze zurückgelassene Mensch wird erst jetzt der Empfindung des Schmerzes zugänglich. Diese Vorstellung hat ohne Zweifel die Erzählung des Petrusevangeliums beeinflußt. Der Verfasser bekennt sich zu der Ansicht, daß Jesus vorher, solange jene göttliche Kraft mit ihm vereint war, nur scheinbar gelitten habe. Diese Auffassung läugnet die wahre Menschwerdung des Sohnes Gottes. Sie sieht in Jesus eine menschliche Person, mit welcher sich ähnlich wie in dem Systeme Cerinths ein göttlicher Geist für eine Zeit vereint. In all diesen Ansichten weicht Justin, der in den Aposteln Christi Werkzeuge und Boten sieht, ja Christi Stimme aus ihnen hört[1], vom Verfasser des Petrusevangeliums ab. Nach Justin hat Christus unsere Schmerzen erduldet und in Wahrheit gelitten[2]. Nach Justin waren nicht zwei Wesen in ihm bloß äußerlich vereinigt, sondern der Sohn Gottes war Mensch geworden durch Annahme einer menschlichen Natur aus der Jungfrau (σαρκοποιηθείς). Das Studium der Häresie, gegen welche Justin schon geschrieben, bevor er dem Kaiser seine Apologie überreichte, mußte ohne Zweifel seinen Blick geschärft haben, so daß er die Tendenz des Petrusevangeliums bald durchschaut hatte. Seine Abneigung gegen die falschen Systeme ist so groß, daß er versichert: „Ihnen (d. i. den Ebioniten, welche an Christus glauben, ihn aber für einen Menschen von Menschen halten) stimme ich nicht bei, werde ihnen auch nicht beistimmen, selbst wenn die meisten, welche (jetzt) mir beistimmen, ebendasselbe sagten.“[3] Bei dieser Gesinnung ist es ganz unannehmbar, daß Justin eine Schrift, welche den christologischen Irrthümern der Ebioniten und Cerinths so nahe steht, als Apostelcommentar sollte bezeichnet haben. Nur durch ein einseitiges Hervorheben gewisser äußerer Uebereinstimmungen ließ sich eine scheinbare Begründung dieser Ansicht gewinnen.

Doch man nehme einmal an, der Commentar Petri, von welchem Justin redet, sei das neulich aufgefundene Apokryphon gewesen. Man setzt

---

[1] Dial. n. 42. 109.

[2] I. Apol. 50 und Dial. n. 103: ἐν τοιούτοις πάθεσιν ἀληθῶς γεγονέναι.

[3] Dial. n. 48.

damit voraus, was sich sonst nicht sicher beweisen läßt, daß es schon vor 140 geschrieben war. Das Alter der Evangelien nach Matthäus, Lucas und Johannes aber darf man deswegen noch nicht geringer ansetzen; ja im Petrusevangelium besitzen wir dann eine Urkunde, welche das Alter und die gleiche Bewerthung aller vier Evangelien noch höher hinaufführt als die Schriften Justins. Dieses Buch war dann um 140 schon so eingebürgert in den Gemeinden, daß Justin trotz der Abweichungen von den andern Commentaren keinen Verdacht schöpfte. Somit war es wenigstens schon gegen 120 verfaßt und weist unsere vier Evangelien, auf welche es sich in vielen Fällen stützt, als noch älter aus. Robinson bezeichnet 6 Fälle, in denen sich das Apokryphon an die unserem Matthäus eigenthümliche Darstellung anlehnt, 4 Uebereinstimmungen mit dem, was Marcus eigenthümlich ist, 9 Anlehnungen an Lucas und 12—14 an Johannes[1]. Selbst wenn man einige der Belege als minder deutlich streichen wollte, so läßt sich doch die Thatsache der gleichmäßigen Benutzung aller vier Evangelien durch Pseudo-Petrus nicht bezweifeln. Die Abfassung derselben müßte somit vor 110 erfolgt sein. Wir führen die Bedeutung dieser Schlußfolgerung nicht weiter aus, weil wir ein so hohes Alter des Petrusevangeliums nicht für sicher bewiesen ansehen. Wer aber annimmt, Justin habe dasselbe als Petruscommentar citirt, der muß auch diese Folgerungen ziehen.

Aber ist nicht die Benutzung anderer Apokryphen durch Justin gewiß? Beweisen nicht einige seiner Nachrichten, wie über die Geburt des Herrn in einer Grotte[2], über die Vorgänge bei der Taufe im Jordan, welche nicht in unsern Evangelien, wohl aber in Apokryphen stehen, daß er auch noch andere Commentare benutzte? Nicht jede Uebereinstimmung mit apokryphen Evangelien ist ein Beweis für Abhängigkeit von ihrer Darstellung. So konnte sich z. B. die Nachricht, daß der Herr in einer Grotte geboren wurde, sehr leicht mündlich fortpflanzen, wie auch einige seiner Aussprüche nur so überliefert wurden. Aus der mündlichen Tradition konnten dann Justin wie auch die Verfasser der Apokryphen solche Züge entnehmen. Die Darstellung der Vorgänge bei der Taufe Jesu, derentwegen man vielfach Benutzung des sogen. Hebräerevangeliums durch Justin annimmt, wollen wir dem Leser unterbreiten.

---

[1] *Robinson* l. c. p. 83—88; vgl. auch die Tabelle bei v. Schubert a. a. O. und Zahns Ausführungen über die Benutzung der Synoptiker durch Pseudo-Petrus a. a. O. S. 52—57. [2] Dial. n. 78.

Aus dem Evangelium der Hebräer (Ebioniten):

„Und als er aus dem Wasser hinausgestiegen war, da öffneten sich die Himmel, und er sah den Heiligen Geist Gottes in Gestalt einer Taube herabsteigen und auf ihm sich niederlassen. Und eine Stimme erscholl vom Himmel her sprechend: ‚Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich mein Wohlgefallen.‘ Und wiederum: ‚Ich habe dich heute gezeugt.‘ Und sogleich erleuchtete ein gewaltiges Licht den Ort.“

Nach Epiphan.

Nach der Darstellung Justins:

„Und damals als Jesus zum Jordan gekommen war, wo Johannes taufte, als Jesus in das Wasser hinabstieg, da flammte ein Feuer auf dem Jordan auf, und, wie die Apostel unseres Christus selbst berichteten, kam, als er aus dem Wasser emporstieg, der Heilige Geist wie eine Taube auf ihn herab.“

Dial. n. 88.

„Und dieser Teufel eben, bald nachdem er (Christus) aus dem Jordanflusse emporgestiegen, (und) das Wort zu ihm gesprochen war: ‚Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt‘, wird in den Commentaren der Apostel dargestellt als zu ihm herantretend und ihn versuchend so weit, daß er zu ihm sagte: ‚Bete mich an!‘“ [1]

Dial. n. 103.

Der Bericht des Hebräerevangeliums wie auch der Justins sprechen von der Erscheinung eines Lichtes bezw. eines Feuers, welche in unsern

[1] . . . ἐπιφέρει ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰςελθούσης εἰς αὐτόν. Καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ Υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα· καὶ πάλιν· Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

Epiph., Adv. haer. 30, 13 (*Migne*, P. G. 41, 429).

Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ᾽ αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. *Iustin.*, Dial. n. 88.

Καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος, ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· Προσκύνησόν μοι.

Iustin., Dial. n. 103.

Evangelien nicht erzählt wird. Das Hebräerevangelium setzt den Worten: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich mein Wohlgefallen", noch einen Theil des V. 7 aus Ps. 2 hinzu: „Ich habe dich heute gezeugt", und legt die Auffassung nahe, als seien diese Worte durch eine Pause von den vorhergehenden getrennt gewesen. Justin setzt anstatt der von den Synoptikern berichteten Worte einfachhin Ps. 2, 7, läßt eine Feuerflamme über dem Flusse erscheinen, und zwar in dem Augenblicke, da Jesus in das Wasser hinabsteigt, während das Hebräerevangelium von einem Lichte redet, welches den Ort erhellte, nachdem der Herr aus dem Flusse emporgestiegen war. Bei einer gewissen Aehnlichkeit der Darstellung lassen sich also doch einzelne Abweichungen nicht läugnen. Zudem fanden sich eben jene Worte: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt", deren Gemeinsamkeit bei Justin und dem Verfasser des Hebräerevangeliums uns auffiel, in alten Handschriften des Lucasevangeliums dem Berichte über die Taufe beigefügt[1]. So mochte auch Justin sie in seinem Exemplar lesen. Ist nun, wenn wir alle diese Umstände ins Auge fassen, die Benutzung des Hebräerevangeliums durch Justin gewiß zu nennen? Kann die Uebereinstimmung nicht sehr wohl eine zufällige sein oder sich durch Anlehnung an mündliche Erzählungen erklären, welche damals in Umlauf waren und allerlei Zuthaten zu den Berichten der Evangelien enthielten? Wir glauben, daß man der Behauptung Abbots beipflichten muß, es lasse sich kein directer Beweis von irgend welchem Belange dafür beibringen, daß Justin das Hebräerevangelium oder das Evangelium nach Petrus benutzt habe[2].

Wenn man sich aber dennoch für Benutzung des Hebräerevangeliums entscheiden sollte, so muß man beachten, daß Justin diese Quelle nicht als Apostelcommentar citirt. Genaue Betrachtung seiner beiden obenstehenden Mittheilungen zeigt, daß er für keinen der Zusätze, weder für die Erscheinung des Feuers noch für die Worte: „Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt", sich auf die Apostelcommentare bezieht. Was er nach seiner Aussage in diesen gelesen hat, die Herabkunft des Heiligen Geistes und die darauffolgende Versuchung durch den Teufel, das steht auch in

---

[1] Das bezeugt noch der hl. Augustin für seine Zeit (De Cons. Ev. II, 14). Für griechische Handschriften des 2. Jahrhunderts läßt sich dasselbe nachweisen, vgl. *Tischendorf*, Edit. maior. 8. ad Luc. 3, 22 et Matth. 3, 17. Vgl. A. Resch, Agrapha. Außercanonische Evangelienfragmente, in „Texte und Untersuchungen" V, Heft 4 (Leipzig 1889), S. 346 ff.; über die Lichterscheinung ebd. S. 357 ff.

[2] *E. Abbot, Andr. Peabody* and *J. B. Lightfoot* l. c. p. 99, und die Beweisführung p. 94 ff.

unsern Evangelien. Wenn Justin die andern Nachrichten aus Apokryphen entnommen hat, so scheidet er diese wohl von den Commentaren der Apostel und ihrer Schüler. Als solche lassen sich nur unsere Evangelien mit Bestimmtheit nachweisen. Diese hat die römische Gemeinde schon damals den Propheten gleichgestellt, ihnen zugleich mit den Büchern des Alten Testaments die Lesung für die gottesdienstlichen Versammlungen an Sonntagen entnommen. Unsere vier Evangelien sind die Bücher, auf deren Glaubwürdigkeit Justin seine Ueberzeugung gründet, auf welche er Juden und Heiden, den Senat und die Kaiser verweist. Ueber die Zeit, aus welcher das im vorigen Kapitel erwähnte Werk des hl. Irenäus datirt, sind wir um 40 Jahre hinausgegangen; wir haben die Auffassung kennen gelernt, welche um 140 ein gebildeter und wohlunterrichteter Mann von der Geschichte des Christenthums und seiner Bücher hat. Von all den Vorgängen, welche der rationalistische Standpunkt voraussetzt, weiß er nichts. Für eine spätere Production von Apostelschriften auch innerhalb der katholischen Gemeinden — die Behandlung der Heiligen Schrift durch die Häretiker, namentlich durch Marcion, konnte ihm nicht unbekannt sein — hat er um 130—140 nicht die geringste Spur entdeckt. Uns scheint die Stellung dieses Mannes doch wohl einiges Licht auf „die dunkle Vorgeschichte der Evangelien" zu werfen und zu beweisen, daß dieselben schon längere Zeit vor Justins Uebertritte im Besitze der angesehensten Kirche gewesen sind.

Drittes Kapitel.

Andere Zeugen und Zeugnisse aus der römischen Kirche.

1. Tatian.

Für die Resultate, welche die Untersuchung über die Apostelcommentare Justins ergab, treten auch andere Gewährsmänner derselben Kirche ein. Unter ihnen sei zuerst ein Schüler unseres Philosophen genannt, ein „Assyrer" Namens Tatian, welcher in Rom von Justin für das Christenthum gewonnen und in die römische Gemeinde eingetreten war. Nach dem Tode seines Lehrers löste Tatian die Verbindung mit der Kirche. Die übertriebene Strenge seiner Anschauungen, welche in einer etwas herben Charakteranlage mitbegründet war, hatte ihn der Secte der Enkratiten (Enthaltsamen) zugeführt. Er untersagte den Genuß des Weines und der Fleischnahrung. Der Gebrauch der Ehe schien ihm von den Sünden des Fleisches nicht verschieden und deshalb verboten. Von Rom kehrte Tatian

nach dem Osten zurück und muß bis etwa 180 in Syrien gelebt haben. Irenäus bezeichnet ihn als das Haupt seiner Secte[1].

Der Eifer, mit welchem Justin für die Ausbreitung des Christenthums thätig gewesen, war auf den Schüler übergegangen. Dieses Bestreben gab Tatian den Plan ein, seine Glaubensgenossen möglichst gut mit dem Leben des Stifters ihrer Religion bekannt zu machen, ihnen eine möglichst vollkommene und geordnete Darstellung seiner Thaten zu geben. Zu diesem Zwecke verfaßte er eine Evangelienharmonie, ein Werk, in welchem die Berichte mehrerer Evangelisten zu einer fortlaufenden Erzählung zusammengefügt waren. Das Buch führte den Titel Diatessaron (διὰ τεσσάρων), d. h. das durch die Vier (aufgezeichnete Evangelium), das Evangelium der Vier. Es waren unsere vier Evangelien, deren Berichte Tatian zu einer Darstellung verwoben. Das ergibt sich zweifellos aus dem Commentar, welchen der hl. Ephrem um 370 zu dem Diatessaron schrieb, und ist noch bestätigt worden durch die Auffindung der arabischen Uebersetzung des Diatessaron, welche der Augustiner P. Ciasca 1888 in Rom publicirte[2]. Tatian schrieb seine Zusammenstellung der Evangelien wahrscheinlich noch in der Periode seiner Rechtgläubigkeit, vor Justins Tode oder kurz nachher, also wohl vor 167. Hatte sich das Buch einmal in der Kirche eingebürgert, so vermochte auch der später erfolgende Uebertritt seines Verfassers zur Häresie es nicht ganz zu verdrängen. Dagegen ist es nur schwer begreiflich, daß ein Werk, welches ein offenkundiger Häretiker und das Haupt einer Secte verfaßt hatte, in der rechtgläubigen Kirche Syriens die Aufnahme und Verwendung beim Gottesdienste gefunden haben sollte, welche dem Diatessaron zu theil ward. Die Abfassung desselben vor dem Uebertritte Tatians zur Secte erklärt auch, daß solche Stellen der Evangelien Aufnahme in die Harmonie erhielten, welche der Häresie der Enkratiten ungünstig waren, wie der Bericht des Johannesevangeliums über die Anwesenheit des Herrn auf der Hochzeit zu Kana, die Verwandlung des Wassers zu Wein u. a. m. Die Weglassung der

[1] Adv. haer. I, 28, 1.

[2] Tatiani Evangeliorum Harmoniae. Arabice, nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit P. *August. Ciasca* O. E. S. A. Romae 1888. Eine englische Uebersetzung mit werthvollen Untersuchungen lieferte *Hamlyn Hill,* The earliest life of Christ. . . The Diatessaron of Tatian. Edinburgh 1894. Der Appendix X, p. 334 ff., gibt eine Uebersetzung der von Mösinger aus dem Armenischen übertragenen Fragmente des Diatessaron. Ueber die Bedeutung des Diatessaron für die Evangelienfrage siehe *M. Maher* S. J., Recent Evidence for the Authenticity of the Gospels: Tatian's Diatessaron. London 1893.

von Matthäus und Lucas aufgezeichneten Stammtafeln, welche man als einen Beweis für die bereits häretische Gesinnung des Verfassers der Evangelienharmonie anführt, erklärt sich auch durch die Schwierigkeit der Einreihung und der Anpassung aufeinander. Wenn das Werk aber dennoch in der häretischen Periode des Verfassers, also etwas nach 167, geschrieben ward, so ist seine Bedeutung für unsere Evangelien um so größer. Denn es wird alsdann die Stellung dieser vier Evangelien für damals als schon so gefestigt dargethan, daß auch Tatian, welcher seinem System zulieb einige der paulinischen Briefe für unecht erklärte[1], aus den Evangelien nichts auszuscheiden wagte.

Vergegenwärtigen wir uns noch in Kürze, was die Abfassung dieser Evangelienharmonie um 170, vielleicht schon um 160, voraussetzt. Tatian schrieb nicht selbst eine Geschichte des Lebens Jesu, sondern stellte eine solche mit großer Mühe und Sorgfalt aus den einzelnen Sätzen und Worten unserer Evangelien zusammen. Die Darstellungen „der Vier" wurden zu einem Buche vereinigt. Es ist klar, nur vier Berichte über das Leben Jesu erkennt Tatian als maßgebend an. Es sind die „bekannten vier", die auch in den Kirchen anerkannt sind, für welche die Zusammenstellung berechnet ist. Schon seit längerer Zeit müssen diese Aufzeichnungen alle sonst etwa vorhandenen an Ansehen übertroffen haben. Es müssen dieselben sein, welche Tatian in Rom gekannt hatte, wo er in das Christenthum eingeführt wurde. Gewiß waren insbesondere die Evangelien seines Lehrers Justin, „des sehr bewunderungswürdigen Mannes", in erster Linie für Tatian bei Anfertigung seiner Harmonie maßgebend. Auch wegen des kurzen Zeitraumes, welcher die bis zum Tode Justins (erfolgte zwischen 149—167) verlesenen Apostelcommentare von dem Erscheinen des Diatessaron trennt, ist es ganz unmöglich, die Identität der von beiden Männern anerkannten Evangelien zu läugnen. Die um 150—160 in öffentlicher Versammlung der bedeutendsten Kirche verlesenen Commentare konnten nicht spurlos verschwinden, und die etwa an ihre Stelle getretenen hätte Tatian noch nicht für seine Zusammenstellung verwerthen können. Es sind also die Apostelcommentare Justins identisch mit den vier Evangelien Tatians, also auch mit unsern Evangelien. Diesem Resultate stimmt Hamlyn Hill, der neueste englische Bearbeiter des Diatessaron, völlig zu: „Wenn man auch voraussetzte, Tatian habe es (das Diatessaron) nach Justins Tode geschrieben, und annähme, er habe Zutritt zu Documenten gehabt, welche

[1] *Hieron.*, In epist. ad Tit. praefatio (*Migne*, P. L. XXVI, 589).

Justin nicht zur Verfügung standen, ist es wohl denkbar, daß Tatian, der vermittelst der Commentare (Justins) in die christliche Lehre eingeführt worden sein muß, durch spätere Fälschungen in einem solchen Grade beeinflußt wurde, daß er nicht allein diese letztern in seine Evangelienharmonie aufnahm, sondern die erstern völlig von ihr ausschloß? Denn keine andere Aufzeichnung als unsere vier Evangelien findet sich in sein Diatessaron verwoben. Wir dürfen deshalb schließen, es bleibt kein vernünftiger Zweifel mehr, daß die Apostelcommentare, auf welche Justin so oft verweist, unsere vier Evangelien waren." [1]

2. Der Verfasser des Canon Muratorianus.

Die Schlußfolgerung, welche wir aus dem Diatessaron Tatians gezogen, wird durch die Aufzeichnungen eines Mitgliedes der römischen Gemeinde bestätigt. Im vorigen Jahrhundert (1740) entdeckte Muratori in einem Codex der Ambrosianischen Bibliothek ein Verzeichniß der in der römischen Kirche verehrten heiligen Bücher, welches, von einem unbekannten Verfasser herrührend, nach seinem Entdecker gewöhnlich kurz der Canon Muratoris genannt wird [2]. Der Verfasser desselben gibt bezüglich der einzelnen der Reihe nach aufgezählten Bücher nicht so sehr seine persönliche Meinung als den Glauben der Gemeinde an. Er theilt uns mit, welche Bücher die Kirche annimmt, welche sie zurückweist, und verschweigt uns nicht, daß gegen die öffentliche Verlesung eines Buches, der Apokalypse Petri nämlich, von einigen in der Gemeinde Einsprache erhoben wird [3]. Bezüglich der Evangelien ersehen wir aus diesem Canon, daß damals in Rom und überhaupt innerhalb der catholica ecclesia vier in Verehrung standen, von denen das dritte Lucas, dem Arzte und Begleiter Pauli, das vierte dem Jünger Johannes zugeschrieben wird [4]. Die Nachrichten, welche der Verfasser über das erste und zweite Evangelium zu geben wußte, sind uns nicht erhalten, da nur ein Bruchstück des Canons auf uns ge-

---

[1] L. c. p. 22.

[2] Abgedruckt bei *Cornely*, Introd. I (ed. 2), 182 sq. *Westcott*, A general survey on the history etc. p. 522 ff.

[3] In catholica habentur (vgl. Z. 69 bei *Cornely* l. c. I, 184); in catholicam ecclesiam recipi non potest (Z. 66); quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt (Z. 72. 73).

[4] Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris (iustitiae? virtutis?) studiosum ... adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit... Quarti evangeliorum (auctor est) Iohannes ex discipulis (Z. 2—9 bei *Cornely* l. c. I, 182).

kommen. Weil aber zur Zeit seiner Abfassung Matthäus und Marcus schon überall in der Kirche als Evangelisten galten, so ist es nicht zweifelhaft, daß sie auch in diesem Actenstücke der römischen Gemeinde als solche bezeichnet waren.

Der Canon stammt aus einer Zeit, welche der Regierung des Papstes Pius, die zwischen 142—157 anzusetzen ist, nicht sehr fern gestanden hat. Das geht aus der Notiz über ein Buch hervor, welches wohl zur Privatlectüre, nicht aber zur öffentlichen Verlesung in der Kirche herangezogen werden soll: „Den ‚Hirten' aber hat neulich, zu unserer Zeit, (nuperrime temporibus nostris) Hermas in der Stadt Rom verfaßt, zur Zeit, da der Bischof Pius, sein Bruder, den Stuhl der römischen Kirche innehatte. Deshalb darf (soll) man ihn zwar lesen, aber nicht öffentlich in der Kirche dem Volke vorlesen."[1] Wenn man nun auch unter „neulich, zu unserer Zeit" einen Zeitraum von 10 oder selbst 20 Jahren verstehen darf und demgemäß der Verfasser dieser Aufzeichnungen um das Jahr 170—180 also schreiben konnte, so ist es doch sicher, daß seine Erinnerung bis in die Zeit des Papstes Pius, also bis auf 150, zurückreicht. Er weiß, daß „der Hirte" in Rom entstand, daß er von Hermas verfaßt wurde, und daß dieser Hermas der Bruder des damaligen Bischofs von Rom war. Dann muß er auch wissen, welche Auffassung man zur Zeit des Papstes Pius von den andern Büchern hatte, über welche er schreibt. Wenn er jene Zeit nicht mehr in seiner Erinnerung trug, konnte er sie nicht „unsere Zeit" nennen. Hätte man aber damals andere Evangelien oder bezüglich der ihm vorliegenden eine andere Auffassung gehabt, so würde der Schreiber das nicht verschwiegen oder wenigstens nicht so bestimmte Angaben über die Entstehung des dritten und vierten Evangeliums gemacht haben. Wie er uns über die Entstehung des Hirten aufklärt, wie er über den Widerspruch berichtet, den einzelne Glieder der Gemeinde gegen die öffentliche Verlesung der Apokalypse Petri erheben, so hätte er auch abweichende Ansichten über die Evangelien oder eine späte Entstehung der jetzigen Anschauungen hervorgehoben. Weil er das nicht thut, so können wir mit Recht schließen, daß die Nachrichten, welche er gibt, wenigstens bis auf die Zeit des Papstes Pius, auf die Mitte des Jahrhunderts,

[1] Es folgt eine nur schlecht erhaltene Stelle, welche, wie es scheint, als Begründung, weshalb „der Hirte" von den beim Gottesdienste gebräuchlichen Büchern auszuschließen ist, beifügt: weil er weder zur Zahl der Propheten gehört, noch den Aposteln beigezählt werden kann (Z. 73—81 bei *Cornely* l. c. I, 185. *Westcott* l. c. p. 537. 538).

zurückgehen. Die Zeit von 150 aber ist die Zeit Justins, und was wir betreffs der Evangelien dieser Zeit erkannt haben, müssen wir auch von den Commentaren der Apostel und Apostelschüler gelten lassen, welche Justin beim sonntäglichen Gottesdienste verlesen hörte.

Fassen wir jetzt die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen über die Evangelien der römischen Gemeinde zusammen. Der Verfasser des Canons Muratoris, noch mit Justin Mitglied der römischen Gemeinde, zählt unsere Evangelien auf; Tatian, ein Schüler Justins, stellt seine Evangelienharmonie nur aus unsern vier Evangelien zusammen; Justin braucht sicher als Apostelcommentare unsere vier Evangelien, und nur diese; bleibt da noch Raum für einen Zweifel, ob der für 170—180 bezeugte Canon derselbe ist, den Justin um 150 kannte? Nur vier Evangelien kann man zur Zeit Justins als Apostelcommentare angesehen haben, wenn man die private Lesung anderer Aufzeichnungen auch nicht untersagte. Zugleich aber bürgen uns die Kenntniß dieses wohlunterrichteten Gewährsmannes und seine Wahrheitsliebe dafür, daß der apostolische Ursprung dieser Bücher nicht eine Erfindung war, welche in seinen Tagen erst gemacht wurde. Vielmehr muß Justin dieselbe Tradition schon bei seinem Eintritte in die Kirche, also um 130, vorgefunden und sie überall auf seinen ausgedehnten Reisen bestätigt gesehen haben. Zwar hat er die Namen der apostolischen Männer, welchen er die Evangeliencommentare zuschreibt, an keiner Stelle genannt. Den Heiden und Juden gegenüber, wider welche er schrieb, genügte es festzustellen, daß die Christen im Besitze von Berichten waren, welche von Augenzeugen der Thaten Jesu und deren Schülern herrührten. Ohne Zweifel aber hat Justin die Namen dieser Evangelisten gekannt. Das beweist schon seine Unterscheidung von Aposteln und Apostelschülern. Er konnte dieselbe nicht machen, wenn ihm nicht bestimmte Namen vorschwebten, und zwar von jeder der beiden Klassen mehrere. So muß er in den Verfassern seiner Commentare zwei Apostel und zwei Apostelschüler gesehen haben. Damit stimmen die Angaben seines Zeitgenossen, der einige Jahrzehnte später den Bestand der canonischen Bücher der römischen Kirche aufnimmt, soweit dieselben erhalten sind, überein. Im Canon Muratoris werden Johannes und Lucas, ein Apostel und ein Apostelschüler, als Verfasser von Evangelien genannt, und ohne Zweifel wurden die beiden andern, wie schon in dem weit ältern Buche des Papias von Hierapolis (unten S. 63), Matthäus und Marcus zugeschrieben.

3. Der hl. Clemens von Rom.

Doch noch über die Zeit Justins und über seine Bekehrung hinaus läßt sich die Anerkennung wenigstens einiger der synoptischen Evangelien in der römischen Kirche nachweisen. Schon der hl. Clemens, ein Schüler der Apostel und im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts Vorsteher der Kirche, war, wie sein unzweifelhaft echtes Schreiben an die Gemeinde von Korinth darthut, im Besitze von Evangelienschriften. Waren es die Apostelcommentare Justins? Auf eine ausführliche Untersuchung wollen wir hier verzichten; es genüge, einige Stellen vorzulegen und das Geständniß beizufügen, welches sie selbst Holtzmann abgenöthigt. „Erinnert euch", so schreibt Clemens in seinem Briefe an die Korinther[1], „der Worte unseres Herrn Jesu; denn er sprach: ‚Wehe jenem Menschen! Es wäre besser für ihn, er wäre nicht geboren (vergl. Matth. 26, 24), als daß er einem meiner Auserwählten Aergerniß gäbe. Es wäre für ihn vortheilhafter, wenn ihm ein Mühlstein umgebunden und er ins Meer versenkt würde, als daß er einen meiner Erwählten verführte' (vergl. Matth. 18, 6. Marc. 9, 42. Luc. 17, 2). Und an einer andern Stelle: ‚Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, ihr Herz aber ist weit von mir.'"[2] Bei Isaias lautet die Stelle zwar ähnlich; Clemens lehnt sich aber offenbar an Matthäus oder Marcus, wahrscheinlich an letztern an[3].

Auf jeder Seite des Briefes an die Korinther begegnen uns Stellen aus dem Gesetze, den Psalmen und Propheten, oft von bedeutender Länge und mit großer Genauigkeit citirt. Bei jenen Worten aber weicht Clemens beträchtlich von der Fassung des Propheten ab und gibt sie in der Form, welche Marcus und Matthäus haben. Das konnte nur unter dem Einflusse einer andern schriftlichen Darstellung geschehen, die ihm wenigstens annähernd so geläufig geworden war wie das Buch des Isaias. Diese eine Stelle schon thut die Benutzung synoptischer Evangelien durch Clemens augenscheinlich dar; dann kann man aber kaum läugnen, daß er auch folgende Aussprüche Christi frei nach geschriebenen Evangelien, und zwar nach

---

[1] c. 46. [2] *Clem.*, Ad Cor. 15. Wir benutzen die Ausgabe von Funk.
[3] Man vergleiche

Is. 29, 13:	Marc. 7, 6:	Clem. c. 15, 2:
Ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσί με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.	Ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ.	Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσί με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ' ἐμοῦ.

Matthäus und Lucas, citirt: „Seid barmherzig, damit ihr Barmherzigkeit erfahret; verzeihet, damit man euch verzeihe; wie ihr thut, so wird man an euch thun; wie ihr Mildthätigkeit übt, so wird man sie euch erzeigen; mit welchem Maße ihr messet, in dem wird euch gemessen werden." [1]

Holtzmann läßt sich auf Grund dieser Erscheinungen wirklich zu einem Geständnisse herbei. Seine Fassung zeigt allerdings das sichtliche Bestreben, im Ausdrucke wenigstens die Thatsache abzuschwächen, die ihm unläugbar scheint: „Schon wie Clemens solche (nämlich: Worte des Herrn) citirt, stehen sie alle in den Synoptikern oder synoptikerartigen Apokryphen, aber ohne daß darum die Evangelisten irgendwie genannt, angeführt oder berücksichtigt würden. Nichts führt über die Annahme einer freien, auf Reminiscenzen beruhenden Benutzung von Matthäus, vielleicht auch Lucas hinaus. (Für unsere Frage ist das ja gerade genug.) Nur die Form, in welcher [2] die Stelle des Isaias citirt wird, verräth wohl Lectüre von Marcus 7, 6." [3] Also Clemens, dem, wie der hl. Irenäus berichtet [4], die Predigt der Apostel „noch in den Ohren tönte, dessen Auge ihre Ueberlieferung vor sich hatte", macht von den synoptischen Evangelien Gebrauch, erkennt ihre Darstellung als glaubwürdig an. Der Nachfolger Petri und mit ihm ein Freundeskreis, „denn noch viele waren damals übrig, welche von den Aposteln unterrichtet worden waren" [5], wachen über diese Schriften bis zum Jahre 100 und noch darüber hinaus. Nur durch einen kurzen Abstand ist Justin von ihnen getrennt; fast noch aus ihrer Hand empfängt er seine Commentare.

Wahrscheinlich in dieser zwischen 100—130 liegenden Zeit ward auch das Johannesevangelium in der römischen Kirche eingeführt. Gewisse Anklänge an dasselbe will man schon im Briefe des hl. Clemens entdecken. Uns erscheinen dieselben zu unbestimmt, als daß wir auf sie die Behauptung stützen möchten, der Schreiber des Briefes habe unser viertes Evangelium gekannt. Vielleicht war dasselbe zu jener Zeit noch nicht verfaßt. Nicht sehr lange darauf aber muß es in Rom bekannt geworden sein. Um 107 bis 117 sandte der hl. Ignatius von Antiochien von Smyrna aus, wo

---

[1] *Clem.* l. c. c. 13. Vergl. Matth. 6, 12—15; 7, 1. 2. Luc. 6, 36—38.

[2] *Clem.* l. c. c. 15, 2.

[3] So in der 1. Aufl. (s. Einleitung S. 109); in der 3. Aufl. (S. 92) etwas verändert: „Für andere Fälle liegt schon bei Clemens, trotzdem daß die Evangelien selbst nirgends genannt oder berücksichtigt (!?) werden, die Annahme einer freien, auf Reminiscenzen beruhenden Benutzung von Matthäus, wahrscheinlich auch von Lucas ebenso nahe. Zumal die Form, in welcher 15, 2 die Stelle Is. 29, 13 citirt wird, verräth wohl Lectüre von Matth. 15, 8 = Marc. 7, 6."

[4] Adv. haer. III, 3, 3. [5] *Iren.* l. c.

er auf seiner Reise rastete, einen Brief an die römische Gemeinde, in welchem er seine bevorstehende Ankunft meldet und sie bittet, ihm die in Aussicht stehende Krone des Martyriums nicht durch ihre Bemühungen für ihn zu entreißen. Wie andere Briefe des Martyrers, so enthält auch dieses Schreiben an die Christen von Rom eine Reihe von Vorstellungen und Wendungen, welche dem Johannesevangelium entnommen sind, und jedem unverständlich bleiben müssen, der die Darstellung desselben nicht kennt. Bald darauf sahen die Gläubigen Roms den Bischof der syrischen Kirche und Bekenner Christi in ihrer Mitte. Werden sie Ignatius und die ihm vorausgeeilten oder ihn begleitenden Diacone und Gläubigen aus Antiochien und Ephesus[1] nicht ausgefragt haben über den Glauben der Brüder in Syrien und in den Kirchen Vorderasiens, welche er besucht hatte? Hat er nicht erzählen müssen über die Apostel oder apostolischen Männer, welche er gekannt? über die Bücher, welche er in dem vorausgesandten Schreiben verwerthet? Wenn sie das Johannesevangelium schon besaßen, konnte Ignatius ihnen den glaubwürdigen Charakter dieser Darstellung bestätigen. War es noch nicht in ihrem Besitze, so sind sie wahrscheinlich bei dieser Gelegenheit mit ihm bekannt geworden. Daß es um 130 zum römischen Evangeliencanon gehörte, erschlossen wir aus Justin, der seiner Lehre von der Menschwerdung des Wortes Gottes einen Ausdruck gibt, welchen er aus dem Johannesevangelium entnommen hat.

4. Die Wandgemälde in der Katakombe der hl. Priscilla.

Nicht bloß in literarischen Denkmalen aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ist der Einfluß unserer Evangelien deutlich erkennbar; auch in der christlichen Kunst prägt sich ihr Inhalt schon aus. Der Künstler, welcher um diese Zeit die Wände der sogen. cappella greca in der Katakombe der hl. Priscilla ausmalte, entnahm die Stoffe für mehrere seiner Darstellungen unsern Evangelien. Dem Geschicke und der unverdrossenen Ausdauer Msgr. Wilperts ist es gelungen, uns die Gemälde wieder zu schenken, in denen sich die religiöse Anschauung der römischen Gemeinde zur Zeit Justins ausprägt[2].

---

[1] Vgl. *Ign.*, Ad Rom. 10; Ad Phil. 11.

[2] Vgl. Römische Quartalschrift 1894, S. 121 ff., und Stimmen aus Maria-Laach XLVII, 55 ff. Betreffs der Zugehörigkeit der Gemälde zur ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts müssen wir uns natürlich auf das Urtheil des Fachmanns verlassen. Einen noch vollständigern und genauern Nachweis dürfen wir in dem Werke erwarten, in welchem Msgr. Wilpert seine Entdeckungen ausführlicher darlegen will.

Das Hauptgemälde des Raumes, welcher die gottesdienstlichen Versammlungen aufnahm, in welchem also vielleicht auch der hl. Justin seine Belehrungen hielt, bildet eine eucharistische Feier. Es ist nicht eine historisch-getreue Darstellung der Weise, in welcher das Sacrament des Altars der christlichen Gemeinde gespendet wird. Momente der Symbolik und der Erbauung sind der Darstellung des Vorganges selbst beigemischt. In die Auffassung, die Gedankenwelt der Versammlung werden wir aber so noch besser eingeführt. Die sechs in einer Reihe sitzenden Personen stellen die Gemeinde vor, welche des Augenblicks gewärtig ist, da der Priester, welcher außerhalb der Reihe der Gläubigen sitzt, das consecrirte Brod bricht. In den vorgestreckten Händen hält der Celebrant das Brod; vor ihm steht der Kelch, mehr gegen die Mitte der Reihe der Gläubigen zu ein Teller mit zwei Fischen und ein anderer Teller mit fünf Broden. Der Fisch ist uns als ein Symbol Christi wohl bekannt; darum begreifen wir, daß die Figuren des Gemäldes mit Zeichen der Verehrung auf ihn ihre Blicke richten. Die Zahl der Brode und der Fische erinnert uns an den Bericht der Evangelisten über die Brodvermehrung, dieses Vorbild der Einsetzung der Eucharistie. Die Synoptiker und Johannes berichten, daß Jesus mit fünf Broden und zwei Fischen 5000 Mann gespeist habe[1]. Auch die Körbe, welche nach der Sättigung der Menge die Ueberbleibsel aufnahmen, fehlen auf unserem Bilde nicht. Es sind nicht zwölf, die Zahl, welche nach der ersten Speisung des Volkes übrigblieb, sondern sieben, welche nach der zweiten Brodvermehrung gefüllt wurden. Ueber dieses zweite Speisewunder berichten nur Matthäus und Marcus[2]. Einen der letztern Evangelisten hat der Künstler also sicher gekannt; aus den Berichten über beide Wunder aber nimmt er Züge in seine Darstellung auf.

Unzweifelhafte Anlehnung an den Bericht des Johannesevangeliums beweist ein dem Hauptgemälde der Kapelle gegenüberstehendes Bild, die Auferweckung des Lazarus vorstellend. Wie nach Johannes (11, 40 ff.) sehen wir Lazarus in zwei Situationen. Einmal ist er dargestellt im Grabe liegend, in Leichentücher eingehüllt; die andere Scene zeigt ihn lebend und bei ihm eine weibliche Person, gewiß eine der Schwestern, welche den ihr wiedergeschenkten Bruder begrüßt. Der Künstler, welcher selbst die Erzählung des Johannes gekannt hat, rechnet darauf, daß auch die Gläubigen sofort seine Zeichnung verstehen. Wenn wir das bedenken und mit der

[1] Matth. 14, 7. Marc. 6, 38. Luc. 9, 13. Jo. 6, 9.
[2] Matth. 15, 37. Marc. 8, 8.

Logoslehre Justins und den geschichtlichen Theilen des Johannesevangeliums, welche er in seinen Schriften streift, auch diese Erzählung über die Erweckung des Lazarus berücksichtigen, können wir nicht zweifeln, daß unser viertes Evangelium schon lange vor 150 in Rom den übrigen Evangelien gleichgestellt war.

Viertes Kapitel.

Der hl. Polykarp von Smyrna.

Das hervorragendste Mitglied aus dem Kreise der Presbyter Kleinasiens, in welchen wir durch den hl. Irenäus eingeführt wurden, ist Polykarp, der Lehrer des Irenäus und Bischof von Smyrna. Derselbe war ein Schüler des Apostels Johannes und von ihm noch der Kirche von Smyrna zum Vorsteher gesetzt. Wir erfahren das aus dem Briefe des hl. Irenäus an seinen Mitschüler Florin (oben S. 23), aus seinem Schreiben an den Papst Victor [1] und aus mehreren Stellen seines Werkes wider die Häresien. Man hat versucht, dieses Verhältniß Polykarps zum Apostel Johannes als ungeschichtlich nachzuweisen und die Aussagen des Bischofs von Lyon durch die Vermuthung zu entkräften, als habe derselbe den Apostel Johannes mit einem Presbyter gleichen Namens verwechselt, von welchem Papias, ein Zeitgenosse Polykarps, redet [2]. Wenn der Apostel Johannes nicht lange in Asien verweilte und der andere Johannes nur ein Apostelschüler war, so konnte Polykarp sich nicht mehr der unmittelbar apostolischen Traditionen rühmen [3]. Allein diese Aufstellung ist ganz unhaltbar. Eine solche Verwechslung konnte dem hl. Irenäus, welcher aus dem Munde Polykarps so viele Einzelheiten über sein Vorleben vernommen hat, unmöglich unterlaufen. Die Erklärung des Irrthums aus der Namensgleichheit des Apostels und des Presbyters (deren Verschiedenheit aber von vielen Forschern noch verneint wird) wird schon dadurch hinfällig, daß Irenäus berichtet, Polykarp habe nicht allein mit Johannes, sondern auch mit andern Aposteln zusammengelebt: „Auch Polykarp aber, der nicht allein von den

[1] *Euseb.*, H. E. V, 24. [2] *Euseb.* l. c. III, 39.

[3] Vgl. hierzu Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, 161 ff.; III, 44 Anm. oder Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien, übersetzt von B. Spiegel. Berlin 1872. Nach Weizsäcker, der gewiß eines dogmatischen oder traditionellen Vorurtheils unverdächtig ist, liegen dafür, „daß der Apostel Johannes in den letzten Zeiten des Jahrhunderts die Kirche in Ephesus geleitet hat, Beweise vor, welche bis jetzt noch nicht als erschüttert angesehen werden können". Siehe Karl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche (2. Aufl. 1890) S. 497 f.

Aposteln unterrichtet worden und mit vielen, welche Christus gesehen hatten, verkehrt hatte, sondern auch von den Aposteln in Asien in der Kirche von Smyrna als Bischof war aufgestellt worden, den auch wir gesehen haben in unserer frühesten Jugend (denn er lebte lange und schied hochbejahrt)..., auch er hat allezeit dieses gelehrt." [1] Und Polykarp war nicht der einzige, welcher mit den Aposteln verkehrt hatte und sich auf ihre Aussagen berufen konnte: „Wie das Evangelium und alle die Aeltesten bezeugen, welche in Asien mit Johannes, dem Jünger des Herrn, zusammen waren, daß Johannes ihnen dieses überliefert habe..." Einige von ihnen haben aber nicht allein den Johannes, sondern auch andere Apostel gesehen [2]. Eine Bestätigung finden die Aussagen des hl. Irenäus in dem Zeugnisse eines Mannes, welcher ihm vielleicht in seiner Jugend bekannt war, welcher aber in Vorderasien verblieb und später den Bischofsstuhl von Ephesus bestieg. Polykrates, der hervorragendste unter den Bischöfen Kleinasiens zu der Zeit, da sein Landsmann die Kirchen Galliens leitete, war um 130 geboren, also etwa von gleichem Alter mit Irenäus. Derselbe wandte sich um das Jahr 196 im Namen der versammelten Bischöfe Kleinasiens an Papst Victor und trat entschieden ein für die Beibehaltung der in ihren Kirchen üblichen Osterfeier. Um das Ansehen der bei ihnen überlieferten Bräuche zu begründen, weist er darauf hin, daß auch ihre Kirchen auf die Apostel zurückgehen, daß Philippus in Hierapolis, daß „Johannes, welcher an der Brust des Herrn ruhte, welcher Priester mit dem Stirnband und Glaubenszeuge und Lehrer war", in Ephesus ruhe [3]. Uebertragung der Gebeine war damals noch nicht üblich. Wo Johannes im Grabe ruht, dort hat er auch seine Tage beschlossen und die letzten Jahre vor seinem Tode verlebt. Daß er in Ephesus begraben liegt, bezeugt die ganze Versammlung der kleinasiatischen Bischöfe, deren Zahl nach Polykrates „eine sehr ansehnliche war" [4]. Außer dem Vorsitzenden, welcher bereits 65 Jahre zählte, waren gewiß noch andere hochbejahrte Männer unter ihnen, welche Polykarp und die andern Apostelschüler gesehen hatten, und sie alle bezeugen, daß Ephesus das Grab des Apostels birgt. Einem solchen Zeugnisse gegenüber, mit dem die Nachrichten bei andern dem hl. Irenäus noch gleichzeitigen Schriftstellern, wie bei Clemens von Alexandrien [5], Tertullian von Karthago [6] und bei Apollonius [7],

[1] *Iren.*, Adv. haer. III, 3, 4. [2] *Iren.* l. c. II, 22, 5.
[3] *Euseb.*, H. E. V, 24. [4] *Euseb.* l. c.
[5] Quis dives salvetur c. 42. [6] De praescript. haer. c. 31. 36.
[7] *Euseb.* l c. V, 18.

übereinstimmen, läßt sich der langjährige Aufenthalt und der Tod des hl. Johannes in Kleinasien nicht mehr bezweifeln. Damit aber schwindet auch die Möglichkeit, das enge Verhältniß zu läugnen, in welchem Polykarp zu ihm gestanden, und dem Bischofe von Smyrna den Charakter eines Apostelschülers zu bestreiten.

Das Martyrium des hl. Polykarp wird nach zuverlässigen Berechnungen für das Jahr 155 angesetzt. Seine Geburt fällt, da er im öffentlichen Verhöre vor dem Proconsul bekennt, daß er 86 Jahre in Christi Diensten stehe[1], spätestens auf das Jahr 69 unserer Zeitrechnung. Zur Wahrung seines Andenkens trug ein Schreiben viel bei, welches wir von ihm besitzen, sein Brief an die Gemeinde von Philippi in Macedonien. Derselbe beginnt mit dem Ausdrucke der Freude darüber, daß die Mitglieder dieser Gemeinde Ignatius von Antiochien und seine Begleiter auf ihrer Reise nach Rom so ehrenvoll empfangen haben, und bittet um Nachrichten über die Vollendung des Martyrers. Das Datum des Schreibens fällt also etwa mit dem Tode des hl. Ignatius zusammen (107—117)[2].

Dieser Brief des hl. Polykarp klingt an mehreren Stellen sehr deutlich an unsere Evangelien an. Im Vorbeigehen sei darauf hingewiesen, wie Polykarp auf das „Vater unser" hindeutet mit den Worten: „Wenn wir nun den Herrn bitten, daß er uns vergebe, so müssen auch wir vergeben." Gleich darauf folgt wieder eine Anspielung auf das Gebet des Herrn, verbunden mit einem Worte, welches er am Oelberge sprach: „Indem wir den allmächtigen Gott anflehen, daß er uns nicht in Versuchung führe, wie der Herr sagte: ‚Der Geist ist zwar willig, das Fleisch aber ist schwach.'"[3] Auch im zweiten Kapitel des Briefes begegnet uns schon eine Lehre des Herrn in voller Uebereinstimmung mit Matth. 7, 1: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet." Unmittelbar anschließend folgt eine Zusammenstellung von Lehren, welche (neben der Kenntniß des Briefes, den Clemens von Rom an die Korinther schrieb) schon eine gewisse Geläufigkeit in der gedächtnißmäßigen Anführung von Stellen aus den Synoptikern bezeugt:

---

[1] Martyreracten Polykarps Kap. 9.

[2] Ueber die Echtheit des Polykarpbriefes und die Berechnung der Daten für den Tod und die Geburt seines Schreibers vgl. *Lightfoot,* The Apostolic Fathers. S. Polycarp I, 629—660. Die Resultate Waddingtons: für das Martyrium das Jahr 155, die Geburt dementsprechend 69, sind der Hauptsache nach angenommen von Lipsius, Hilgenfeld, Volkmar, Marquardt, Schiller, Harnack u. v. a., vgl. bei *Lightfoot* l. c.

[3] Vgl. *Polyc.,* Ad Phil. 6, 2; 7, 2 mit Matth. 6, 12—14 und Matth. 26, 41 oder Marc. 14, 38.

„Gedenket dessen, was der Herr lehrend sprach: ‚Vergebet und es wird euch vergeben werden! Habet Erbarmen, damit ihr Erbarmen findet[1]. Mit welchem Maße ihr messet, mit dem wird euch wieder gemessen werden‘, und daß ‚Selig sind die Armen und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, weil ihrer das Reich Gottes ist‘." — Eines dieser Worte könnte dem Lucasevangelium entnommen sein, mit dem allein es ganz gleich lautet. Wir geben es griechisch, weil so die Uebereinstimmung mehr hervortritt: ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν („Mit welchem Maße ihr messet, wird euch wiedergemessen werden") lesen wir gerade so bei Luc. 6, 38, während Matthäus (7, 2) und Marcus (4, 24) ἐν hinzufügen und (Matthäus wenigstens in den bewährtesten Handschriften) die einfache Form μετρηθήσεται gebrauchen[2]. Aber, so könnte man fragen, beweisen diese Uebereinstimmungen mit unsern Synoptikern wirklich, daß diese Bücher in ihrem gegenwärtigen Umfange und ihrem jetzigen Inhalte nach dem hl. Polykarp vorlagen? Hatte er nicht vielleicht kürzere Berichte vor Augen oder solche, welche zwar an manchen Stellen mit unsern Evangelien übereinstimmten, an vielen andern aber von ihnen abwichen? Zudem werden Anklänge an das Johannesevangelium in seinem Briefe völlig vermißt. Wenn aber der Schüler des Apostels, der bis zum Tode desselben in seiner Nähe verweilte, nie von diesem Evangelium Gebrauch macht, so hat er es nicht gekannt oder wenigstens nicht als Werk seines Lehrers anerkannt. Dann aber darf man es dem hl. Johannes nicht zuschreiben. Diese Erwägungen machen es nothwendig, daß wir auf die Stellung, welche Polykarp zu unsern Evangelien eingenommen hat, noch näher eingehen.

Was zunächst den Einwand wider die Echtheit des Johannesevangeliums angeht, so ist zu beachten, daß der hl. Polykarp außer dem Briefe an die Christen von Philippi noch andere Schreiben verfaßt hat. Ignatius von Antiochien, welcher auf seiner Romreise bei dem Bischofe von Smyrna verweilt hatte, bat diesen von Troas aus, brieflich die nach Osten hin gelegenen Gemeinden aufzufordern, Boten und Glückwunschschreiben an die jetzt wieder beruhigte Kirche Syriens abzusenden[3]. Gewiß ist Polykarp der Bitte des Freundes nachgekommen. Eine andere Sammlung seiner Briefe war noch seinem Schüler Irenäus bekannt. Derselbe hält seinem frühern Mitschüler Florin vor, daß die Ansichten, welchen dieser jetzt huldigt, ganz von denen ihres gemeinsamen Lehrers abweichen. „Das

[1] *Clem.* l. c. c. 13.

[2] Vgl. A. Resch, Agrapha S. 96, wo eine Anzahl dieser Worte nachgewiesen ist in verschiedenen altchristlichen Schriften. Vgl. oben S. 31 Anm. 1.

[3] *Ign.*, Ad Polyc. 8.

kann aus seinen (Polykarps) Briefen deutlich erwiesen werden, welche er theils an die benachbarten Gemeinden geschrieben hat, um sie zu stärken, theils an einige der Brüder, um sie zu ermahnen und aufzumuntern."[1] Uns sind diese Schreiben Polykarps nicht mehr erhalten; der Brief an die Philipper allein ist übriggeblieben. Dem Schreiber desselben die Kenntniß des vierten Evangeliums abzusprechen, weil er es, da ein Werk seines Lehrers doch seine Lieblingslectüre hätte bilden müssen, in diesem einen Briefe nicht verwerthet, ist ganz und gar unstatthaft. Muß denn etwa heute ein Prediger seine Vorliebe für ein bestimmtes Buch der Heiligen Schrift oder für die Werke dieses oder jenes Kirchenvaters in jeder einzelnen Predigt bekunden? Der Brief Polykarps an die Gemeinde von Philippi übertrifft eine Predigt nicht bedeutend an Länge. Wenn wir in demselben keine Anklänge an das Johannesevangelium wahrnehmen, können wir daraus nicht schließen, er habe dasselbe nicht gekannt. Gewiß kann der Beweis aus dem Schweigen der Quellen (argumentum ex silentio) verwerthet werden und zuweilen mit durchschlagender Kraft; doch ist er mit größerer Sorgfalt zu führen, als die Gegner es in diesem Falle gethan. Der Beweis, den die Gegner zu erbringen hatten, läßt sich kurz so ausdrücken: Hätte Polykarp das vierte Evangelium gekannt und als apostolisch angesehen, so hätte er in diesem seinem Schreiben davon Gebrauch machen müssen! Das hat er aber nicht gethan. Also hat er es entweder nicht gekannt oder es wenigstens nicht als apostolisch angesehen. Für den Obersatz sind die Gegner den Beweis schuldig geblieben, und doch war es nothwendig, ihn zu führen. Denn wenn Polykarp in diesem seinem Schreiben nicht Gebrauch machen mußte vom vierten Evangelium, falls er es anerkannte, dann konnte er aus irgend einem Grunde vom Gebrauche desselben absehen, und dann beweist der Nicht-Gebrauch in keiner Weise das Nicht-Anerkennen. Hier liegt der Fehler der Gegner.

Beschäftigen wir uns indes einmal mit dem Untersatz. Das Schreiben an die Philipper bietet nämlich auch Anhaltspunkte, welche positiv darthun, daß Polykarp das Johannesevangelium gekannt hat. Das siebente Kapitel desselben bekundet den Gebrauch der johanneischen Briefe: „Denn jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, der ist der Antichrist." (Siehe 1 Joh. 4, 2. 3 und 2 Joh. 7.) Der erste Brief des hl. Johannes aber setzt in seinem Eingange ganz deutlich eine vorausgegangene Evangelienschrift voraus und schließt sich seinem Ideen-

[1] *Iren.*, Ad Florin. bei *Euseb.*, H. E. V, 20. *Stier.*, Fragm. Iren.

gehalte nach so eng an das Evangelium an, daß auch Holtzmann bemerkt: „Von zahllosen Parallelen abgesehen, mangelt es hüben und drüben (Evangelium und Brief) nicht an Stellen, welche sich gegenseitig auslegen und ohne Statuirung einer Wechselbeziehung fast unverständlich werden.“ [1] Wohl die Mehrzahl katholischer und protestantischer Exegeten faßt den ersten Brief des hl. Johannes geradezu als ein Begleitschreiben zu seinem Evangelium. Wenn aber Polykarp dieses Schreiben kennt und verwerthet, so hat er auch das Johannesevangelium gekannt und als Werk seines Lehrers betrachtet. Darum muß auch Holtzmann einräumen, „daß wir aus dem Erscheinen des Trabanten (des ersten Johannesbriefes) bei Papias und Polykarp auf das Vorhandensein des fertigen Sterns schließen können“ [2].

Gehen wir jetzt genauer auf den Inhalt der Evangelien ein, welche Polykarp kannte. Waren sie vielleicht nur die Anfänge unserer Berichte, der Krystallisationskern, an welchen sich später andere Erzählungen ansetzten, so daß dann gegen 180 die Evangelien fertig wurden, welche Irenäus so reich verwerthet? Wider diese Annahme sprechen schon jene Ausführungen, welche das erste Kapitel dieses Abschnittes über das Zeugniß und den Standpunkt des Martyrers von Lyon brachte. Irenäus hätte die Angaben nicht machen können, welche wir bei ihm lesen, und er hätte sich in seinen Controversen gewiß nicht auf solche Evangelien gestützt. Als ganz unmöglich erscheint die Auffassung von dem Wachsthum dieser Aufzeichnungen über das Leben des Herrn, wenn wir bedenken, daß Polykarp bis zum Jahre 155 in der Mitte seiner Freunde und Schüler verblieb. Bis über die Mitte des Jahrhunderts also konnte er selbst über den Inhalt der Predigt seiner eigenen und der Nachbarkirchen, über das Verzeichniß ihrer Apostelschriften und die Unverfälschtheit dieser Bücher wachen. Und er unterzog sich dieser Aufgabe mit Sorgfalt und Thatkraft. Wider Neuerungen im Glauben bekundet Polykarp einen wahren Abscheu. „Wer die Aussprüche des Herrn zu Gunsten seiner Lieblingsideen verdreht und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborne des Teufels. Lassen wir darum das leere Geschwätz so vieler . . . und wenden wir uns wieder zu der uns von Anfang an überlieferten Lehre.“ [3] Wir sehen, das Princip der Tradition, welches Irenäus so entschieden vertritt, war schon für Polykarp maßgebend. An dem überlieferten Glauben wurde nichts geändert. Was Johannes gelehrt, lehrte auch Polykarp

---

[1] Einleitung (1. Aufl.) S. 462 f.; vgl. auch den gründlichen Nachweis bei *Cornely*, Introd. III, 662 und *Lightfoot*, Essays p. 186.

[2] A. a. O. 1. Aufl. S. 453; 3. Aufl. S. 469 [3] *Polyc.*, Ad Phil. 7.

und theilte es seinem Schüler Irenäus mit. Bezüglich des Inhaltes der Evangelien ist uns das ausdrücklich verbürgt. „Daher vermag ich noch den Ort anzugeben", schreibt Irenäus in seinem schon mehrfach erwähnten Briefe an Florin, „wo der selige Polykarp saß und redete, sein Ein- und Ausgehen . . . die Vorträge, welche er an das Volk hielt, wie er seinen Umgang mit Johannes und den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, schilderte und wie er ihre Reden anführte. Auch alles das, was er von ihnen über den Herrn gehört hatte, über seine Wunder und über seine Lehre, berichtete Polykarp als einer, der es von solchen, welche das Wort des Lebens mit eigenen Augen gesehen, überkommen hatte, und zwar alles in voller Uebereinstimmung mit der Heiligen Schrift." [1] Die Heilige Schrift also, und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, eben die Berichte „über die Wunder und Lehre Jesu", welche Irenäus kennt, d. h. die Evangelien, sind in voller Uebereinstimmung mit dem, was der hl. Polykarp erzählt und was er von solchen vernommen, „welche das Wort des Lebens mit eigenen Augen gesehen hatten", namentlich auch mit den Erzählungen des hl. Johannes. Selbst wenn wir nicht nachweisen könnten, daß Polykarp gerade die Fassung, in welcher die Thaten Jesu in unsern Büchern stehen, gekannt hätte, dürften wir ihn doch als Zeugen für die Glaubwürdigkeit dieser Berichte im allgemeinen anführen. Das Christusbild, welches die Evangelien zeichnen, hat auch Polykarp, haben vor ihm schon Johannes und andere Augenzeugen der Thaten Jesu in ihren Predigten entworfen. Polykarp hat von den Wundern Jesu erzählt, hat ihn, wie er es auch in seinem Briefe an die Philipper thut, geschildert als „unsern Herrn Jesus Christus, der für unsere Sünden gelitten hat bis in den Tod, den Gott auferweckt hat, nachdem er gelöset die Wehen des Todtenreiches, an den ihr, ohne geschaut zu haben, glaubt in unaussprechlicher Freude" [2]. Für die Richtigkeit der Hauptzüge unserer evangelischen Darstellung also legt Polykarp Zeugniß ab und erinnert die Philipper daran, daß dieses der Glaube ist, „der seit den Anfangszeiten (des Christenthums) verkündet wird" [3].

Doch nicht bloß für die Wahrheit der Hauptzüge der evangelischen Geschichte tritt Polykarp ein, auch die Fassung, in welcher sie uns vorliegt, wird durch den Apostelschüler als glaubwürdige Aufzeichnung be-

---

[1] *Euseb.*, H. E. V, 20.
[2] *Polyc.*, Ad Phil. 1, 2 anspielend auf Apg. 2, 24 und 1 Petr. 1, 8.
[3] *Polyc.* l. c.

zeugt. Die Ausführung über die Evangelien der römischen Gemeinde hat bereits dargethan, daß wenigstens vom Jahre 130 an unsere Bücher in den sonntäglichen Versammlungen verlesen wurden. An diese Lesung schloß, wie Justin berichtet, der Vorsteher (ὁ προεστώς), d. i. der Bischof, welcher in jenen Zeiten die Opferhandlungen vollzog, eine Erklärung des Textes oder eine Mahnung zu seiner Beherzigung an[1]. Nun wissen wir aber auch, daß der hl. Polykarp nach 140 in Rom war, daß er dem Gottesdienste der Gemeinde beiwohnte und selbst als celebrirender Priester die heilige Feier leitete. Diese Thatsache hat uns Irenäus aufbewahrt, der etwa 40 Jahre nachher den Papst Victor daran erinnert, daß Polykarp nach Rom kam, um mit Anicet, welcher um 150 oder 160 die Kirche regierte, wegen der in Asien üblichen Feier des Auferstehungstages Rücksprache zu nehmen[2]. Der Bischof von Smyrna glaubte an der Fastenordnung der asiatischen Kirchen festhalten zu müssen, die er selbst mit Johannes und andern Aposteln eingehalten hatte. Anicet aber stützte sich auf die von seinen Vorgängern überkommene Praxis. Doch einigten sie sich und bekundeten ihre volle Eintracht durch den gemeinsamen Empfang der Eucharistie, deren Consecration in seiner Kirche Anicet dem Apostelschüler als eine besondere Ehre gestattete. Ohne Zweifel wohnte also Polykarp der Vorlesung aus jenen „Evangelien" bei, welche in der Auffassung der Gemeinde „von Aposteln und deren Schülern" geschrieben waren[3]. Vielleicht hat er auch, wie es das Amt des Vorstehers war, die darauffolgende Erklärung des Gelesenen gegeben. In keinem Falle konnte ihm entgehen, welchen Büchern man die sonntägliche Lesung entnahm und wem man diese zuschrieb. Denn sein Aufenthalt in Rom war von längerer Dauer und brachte ihn in die engsten Beziehungen zur römischen Gemeinde. Derselbe hl. Irenäus berichtet, daß Polykarp damals durch seine Predigt, durch die so sichere Bezeugung, welche er über die wahre Lehre der Apostel geben konnte, viele Anhänger der Häresien Valentins und Marcions zur Kirche zurückführte[4]. Daraus müssen wir auf häufigere Predigt und auf einen längern Aufenthalt in der Mitte der römischen Brüder schließen.

Die Erwähnung seiner Beziehungen zu den Marcioniten und Valentinianern verdient eine besondere Beachtung. Einmal läßt sie uns als Zeit-

---

[1] *Iustin.*, I. Apol. 66. 67.

[2] *Euseb.*, H. E. V, 24; bei *Stieren* l. c. I, 824.

[3] *Iustin.*, Dial. n. 103. [4] *Iren.*, Adv. haer. III, 3, 4.

punkt dieses Besuches in Rom mit voller Gewißheit die Zeit nach 140, ja selbst nach 150 annehmen. Valentin war 140 nach Rom gekommen, Marcion, der Sohn des Bischofs von Sinope in Pontus, noch etwas später. Die Ausbildung ihrer Systeme und die bedeutende Verbreitung derselben, welche Polykarps Thätigkeit voraussetzt, erforderte gewiß einige Jahre, so daß sich das Zusammentreffen des Bischofs von Smyrna mit den Secten nicht vor 150 ansetzen läßt. Sodann berechtigt uns die von Irenäus erwähnte Bekehrung der Marcioniten durch Polykarp zu dem Schlusse, daß auch die Evangelienfrage damals in Rom erörtert worden sein muß. Marcion hatte den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum völlig lösen wollen. Das Alte Testament erkannte Marcion nicht an; selbst den Gott des Alten Bundes wollte er nicht als guten Gott verehren, und alle Schriften der Apostel, welche eine Anerkennung des Alten Testamentes enthielten, wurden von ihm verworfen oder „gesäubert“. Auch die Evangelien, welche Marcion, wie alle seine Zeitgenossen, für Apostelschriften gehalten haben muß [1], traf dieses Los. Matthäus, Marcus und Johannes wurden verworfen, weil ihre Verfasser noch zu sehr von jüdischen Vorurtheilen erfüllt, Christi Lehre nicht richtig erfaßt und dargestellt hätten. Das Lucasevangelium, als von einem Schüler des Heidenapostels herrührend, ward beibehalten, aber nicht ohne einigen Kürzungen und Aenderungen unterzogen zu sein [2]. So hatten die Marcioniten nur ein Evangelium, die Katholiken hielten fest an den Apostelcommentaren Justins, welche schon seit längerer Zeit öffentlich verlesen worden waren. Unter diesen Umständen ist die Theilnahme des hl. Polykarp am Gottesdienste der Katholiken und die Zurückführung der Marcioniten zur katholischen Gemeinde Roms von großer Bedeutung. Sie schließt eine Anerkennung der in der römischen Kirche benutzten Apostelcommentare in sich und einen Protest wider das von Marcion auf den Evangeliencanon versuchte Attentat. Auch müssen die Evangelien, welche Polykarp um 150 in Rom anerkennt, ebendieselben gewesen sein mit jenen, welchen er um die Jahre 107 bis 117 schon Stellen für sein Schreiben an die Philipper entnommen hatte. Vertauschung von ältern, kürzern Berichten mit den erst später fertig

[1] Vgl. auch die Mittheilungen bei Irenäus (l. c. I, 27, 2; III, 14, 4) und Tertullian (Adv. Marc. IV, 2. 3. 5).

[2] Genauere Darlegung siehe bei Zahn, Gesch. des neutestamentl. Canons, namentlich Bd. I, 681—713 und die Wiederherstellung des Textes von Marcions Evangelium in Bd. II, 443 ff. Berücksichtigung und Benutzung der Evangelien nach Matthäus, Marcus und Johannes Bd. I, 666—680.

gewordenen Büchern und Anerkennung derselben als Apostelschriften ist für Polykarp ausgeschlossen. Seine oben erwähnte Correspondenz mit den Nachbarkirchen, sein Eintreten für den heimatlichen Brauch der Osterfeier auch beim Papste Anicet, seine wirksame Bekämpfung der Häretiker und sein in dem Briefe der Christen von Smyrna geschildertes Auftreten gegenüber dem Proconsul und der im Amphitheater versammelten Menge zeichnen ihn als einen Mann von großer Selbständigkeit und Energie, der sich gewiß nicht die Fälschungen anderer als Berichte der Apostel aufdrängen ließ. Unter seinen eigenen Händen wären solche kürzere Aufzeichnungen aber auch nicht zu Büchern angewachsen, und so bleibt nur die Annahme übrig, daß Polykarp die Apostelcommentare von 150 schon ganz im Anfange des Jahrhunderts gekannt, daß seine Evangelien mit denen der römischen Kirche übereinstimmten und sich, der wesentlichen Darstellung nach unverändert, auf Justin und Irenäus fortpflanzten.

Fünftes Kapitel.

Papias von Hierapolis.

Einen andern Gewährsmann, der uns die frühe Bekanntschaft der kleinasiatischen Gemeinden mit unsern Evangelien bezeugt, haben wir an Papias, dem Bischof von Hierapolis in Klein-Phrygien. Irenäus, welcher neben den Unterweisungen Polykarps wahrscheinlich auch die des Papias genossen hatte, nennt letztern „einen Schüler des Johannes und Gefährten Polykarps, einen Mann der alten Zeit" [1]. Mit Polykarp also überbrückt Papias den Zeitabschnitt, welcher die Mitte des 2. Jahrhunderts trennt von den Aposteln und Jüngern des Herrn. Mit einigen von diesen ist er durch ihre Schüler verbunden, mit andern hat er persönlich verkehrt. Das berichtet er uns selbst in der Vorrede eines Werkes, von dem leider nur einige Bruchstücke auf uns gekommen sind. „Ich werde aber kein Bedenken tragen," schreibt er einem Freunde, „auch alles das, was ich einst von den Presbytern (Aposteln? Männern der frühern Tage?) gut gelernt und mir gut eingeprägt habe, den Erklärungen beizufügen, indem ich für die Wahrheit desselben Bürgschaft leiste. Denn ich fand nicht, wie die Menge, Gefallen an denen, welche vieles sagen, sondern an denen, welche die Wahrheit lehren; nicht an denen, welche fremde Satzungen überliefern, sondern an denen, welche die vom Herrn den Gläubigen gegebenen und von der Wahrheit selbst stammenden Gebote (berichten). Wenn aber auch

[1] Adv. haer. V, 33, 4.

irgend einer kam, der die Presbyter begleitet hatte, so forschte ich nach den Worten der Presbyter, was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jacobus, oder was Johannes oder Matthäus (gesagt habe), oder wer sonst von den Jüngern des Herrn das gesagt habe, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen." [1]

Es ist nicht unmöglich, daß Papias hier unter dem Presbyter Johannes den Apostel versteht, daß er ihn, obwohl er schon einmal mit den andern Aposteln genannt war, nochmals mit Aristion erwähnt als einen Presbyter und Jünger des Herrn, der noch lebte zur Zeit, da Papias diese Erkundigungen einzog. Aber wenn auch dieser Presbyter Johannes, wie Eusebius annimmt und wie heute vielfach behauptet wird [2], eine vom Apostel verschiedene Persönlichkeit war, so ist er jedenfalls ein Mann aus der Umgebung des Herrn, aus dem Jüngerkreise. Mit ihm hat Papias noch verkehrt, bei ihm Erkundigungen eingezogen. Von den Jüngern des Herrn aber haben wohl nicht sehr viele das Jahr 100 erreicht, vielleicht nur Simeon, der Sohn des Kleophas, es überschritten, und so müssen wir annehmen, daß Papias etwa 90 oder 95 mit Aristion und dem Presbyter Johannes zusammengetroffen ist. Das Interesse, welches er an religiösen Fragen nimmt, und die Sorgfalt, die er bei seinen Forschungen bekundet, setzen einen nicht mehr gerade jugendlichen Geist voraus. Sonach muß Papias um 70 n. Chr., vielleicht schon um 60, geboren sein. Die Nachrichten, welche ihm von den Jüngern und den Apostelschülern zugegangen waren, prägte er nach eigener Versicherung fest seinem Gedächtnisse ein und verwendete sie später für ein Werk, das er Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις betitelte.

Ueber diesen Titel und über den Inhalt dieses Werkes ist man noch heute verschiedener Meinung. War es ein Commentar zu einem

[1] Bei *Euseb.*, H. E. III, 39. Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς π?ρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. *Funk*, Patres apostolici II, 280. Bezüglich der Uebersetzung des letzten Zusatzes „oder wer sonst von den Jüngern . . ." vgl. *Cornely*, Introd. III, 214.

[2] Vgl. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883), 351 ff.; auch Lightfoot, Westcott u. a. vertreten diese Ansicht.

geschriebenen Evangelium, wie einige meinten? War es eine Erklärung nur einzelner Aussprüche der wichtigsten Reden des Herrn? Wir wollen von der Bedeutung des Titels absehen und einige Stellen ins Auge fassen, welche über Evangelien handeln. Die eine führt einen Presbyter redend ein, der, wie der Zusammenhang bei Eusebius zeigt, eben jener Johannes ist: „Dieses nämlich sagte der Presbyter: ‚Marcus, der ein Dolmetscher des Petrus gewesen, hat alles, dessen er sich erinnerte, genau aufgezeichnet, freilich nicht der Ordnung nach (hat er) das von Christus Gesprochene und Gewirkte (aufgezeichnet).' Denn er selbst hat den Herrn nicht gehört, war ihm auch nicht als Jünger gefolgt. Später aber (folgte er) dem Petrus, wie ich schon sagte, der seine Lehren nach dem Bedürfnisse (der Zuhörer) einrichtete, nicht wie einer, der eine geordnete Zusammenstellung der Reden des Herrn (σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων, wohl nicht λόγων) geben wollte. Deshalb hat Marcus in nichts gefehlt, indem er einiges so, wie er sich erinnerte, aufschrieb; denn nur auf das eine war er bedacht, nichts von dem auszulassen, was er gehört hatte, oder in irgend einem Punkte zu lügen."[1] Die Begründung, weshalb Marcus nicht der Ordnung nach aufgezeichnet, das heißt in jener Ordnung und Vollständigkeit, welche gerade dem Jünger Johannes als Augenzeugen vorschwebt, ist wahrscheinlich eine Angabe des Papias selbst, die sich jedoch auf Mittheilungen des Presbyters stützt. Papias wie sein Lehrer Johannes haben ein Marcusevangelium gekannt. Papias erklärt seinen Inhalt für durchaus zuverlässig, und Johannes führt ihn theilweise wenigstens auf die Predigt des Petrus zurück. Auch über ein Evangelium des hl. Matthäus gibt Papias eine Mittheilung. „Matthäus nun hat in hebräischer Sprache die Reden (τὰ λόγια) aufgeschrieben. Es übersetzte dieselben aber ein jeder, so gut er es vermochte."[2] Die Uebersetzung ist nun wohl, wie Zahn[3] überzeugend darthut, eine mündliche gewesen, die von jenen Christen geliefert wurde, welche beider Sprachen kundig waren. Für die Zeit, da Papias schrieb, war schon eine geschriebene griechische Uebersetzung vorhanden.

Sind nun aber die Evangelien, welche Papias im Auge hatte, unser Matthäus und unser Marcus? Namentlich seit Schleiermacher hat man das entschieden verneint und behauptet, nicht unser Marcusevangelium habe dem Papias vorgelegen, sondern ein kürzeres, dessen späte und unzuverlässige Erweiterung unser zweites Evangelium sei. Das Buch des Matthäus aber, von welchem Papias spreche, habe nicht Ereignisse und

[1] *Euseb.*, H. E. III, 39. [2] Ibid. l. c. [3] Gesch. d. neutestam. Canons I, 893.

Thaten aus dem Leben Jesu enthalten, sondern nur Reden. Papias melde ja auch ausdrücklich, daß λόγια (Reden) in ihm aufgezeichnet seien. Nur dieser Einwand ist einer Erwiderung werth, wird aber leicht gelöst durch die Beobachtung, daß Papias den Ausdruck λόγια nicht so enge faßt, daß dadurch die Aufzeichnung von Ereignissen ausgeschlossen würde. Wir erinnern uns der Mittheilung, die entweder Johannes oder Papias selbst macht: „Petrus richtete seine Lehren nach dem Bedürfnisse der Zuhörer ein, nicht wie einer, der eine σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων geben wollte.“ Es bestand aber der Inhalt der Mittheilungen Petri nicht bloß in Reden Jesu; das Bedürfniß der Neubekehrten oder noch zu Bekehrenden forderte vor allem Mittheilung von Ereignissen, Nachrichten über die Geburt, den Tod, die Auferstehung des Herrn, welche Christus als Gesandten Gottes beglaubigten. Hieran erst konnten sich Lehren und Vorschriften Christi anschließen. Wenn nun Papias den Gesamtinhalt der Predigt Petri λόγια κυριακά nennt, so hat offenbar das Wort einen Bedeutungswandel durchgemacht, umfaßt jetzt mehr als „Reden“ oder Aussprüche, die man ursprünglich darunter verstand. Es bedeutet jetzt: Erzählungen, Nachrichten über den Herrn. In einer erweiterten Bedeutung gebrauchte das Wort λόγια schon der hl. Paulus [1], welcher darunter das ganze Alte Testament versteht, auch Flavius Josephus [2], bei dem es nichts anderes bedeutet als die Heilige Schrift [3]. So konnte also Papias sehr wohl ein Evangelium, welches Ereignisse und Reden enthält, mit λόγια bezeichnen. Dasselbe läßt sich auch in anderer Weise darthun. Unter σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων, die Petrus nach der Ansicht des Papias nicht geben wollte, ist eine Aufzeichnung verstanden, welche die zeitliche Ordnung innehält, vielleicht ein sich der Biographie nähernder Bericht. Das zeigt der Zusammenhang mit den vorhergehenden Bemerkungen über das Marcusevangelium. Eine solche zeitlich geordnete Zusammenstellung von Reden läßt sich nun aber nicht geben, ohne daß man die Ereignisse irgendwie hineinzieht. Die Reden des Herrn konnten doch nicht mit der bloßen Bezeichnung des Tages oder Monats, auf den sie fielen, zusammengestellt sein. So schrieb man damals nicht; am wenigsten stellte ein Evangelium so die Reden Jesu zusammen, welche ohne Beleuchtung durch die Ereignisse gar nicht verstanden werden. Also σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων umfaßt inhaltlich Reden und Ereignisse.

---

[1] Röm. 3, 2. [2] Bell. Iudaic. VI, 5, 4.

[3] Eine eingehende Behandlung von λόγια siehe *Lightfoot*, Essays p. 168. Schanz, Commentar zu Matthäus S. 27 ff.

Daß Papias in der Thai unser Matthäusevangelium im Auge hatte, ergibt sich mit voller Bestimmtheit aus den Werken zweier Kirchenschriftsteller, die des Papias Werk gelesen, aus Eusebius und Irenäus. Ersterer hatte es sich bei der Lectüre seiner Quellen zur Aufgabe gemacht, über die nicht bestrittenen canonischen Bücher solche Nachrichten aufzubewahren, welche über ihre Verfasser, über Ort und Zeit der Entstehung besondern Aufschluß versprachen. Seine Aufmerksamkeit war also auf unsere Evangelien gerichtet, von ihnen müssen wir die Notizen verstehen, welche er in sein Werk aufgenommen hat. In den fünf Büchern aber, in denen Papias Aussprüche des Herrn erklärte, fand Eusebius ohne Zweifel genügendes Material vor, um sich ein Urtheil über die Aufzeichnungen zu bilden, welche Papias vorgelegen hatten. Daß es dieselben Evangelien waren, welche er selbst besaß, ist ihm keinen Augenblick zweifelhaft. Ebenso ist Irenäus, welcher in Asien wahrscheinlich noch persönlich den Bischof von Hierapolis gekannt und später dessen Werk gelesen hat[1], sicher, daß schon in jener „alten Zeit" unser Matthäus- und Marcusevangelium im Umlauf waren. Papias verfaßte, wie die meisten Autoren annehmen, seine Schrift um 130—140. Volkmar glaubte es bedeutend verjüngen zu müssen und setzte kühn 160—167 an, ohne zu bedenken, daß er so durch Irenäus arg bedrängt wird. Dieser war um jene Zeit schon ein Mann. Gegen 180 begann er die Herausgabe seines großen Werkes, in welchem er die Evangelien so oft verwerthet und sie als apostolische und stets von der Kirche anerkannte Schriften bezeichnet. So ist zwischen Papias und Irenäus — mag ersterer nun um 160 oder um 130 geschrieben haben — eine so radicale Veränderung der Bücher ausgeschlossen. Auch die um jene Zeit in Asien lebenden Kirchenschriftsteller, wie Melito von Sardes, der noch lange ein Zeitgenosse und dazu ein Nachbar des Papias war, Claudius Apollinaris von Hierapolis und Theophilus von Antiochien, welche etwas jünger waren, bieten in ihren Schriften, soweit dieselben noch erhalten sind, nicht den geringsten Anhaltspunkt, der für jenen Wandel spräche.

Darum müssen wir dabei bleiben, daß Papias unsere Evangelien im Auge hatte und über sie die obenstehenden Mittheilungen hinterließ. Papias mag diese Nachrichten erst um 130—140, oder gar erst 160 aufgezeichnet haben; die Evangelien hat er schon früher gekannt. Er erinnert sich, daß Matthäus schon in einer Periode gebraucht wurde, in der nur das aramäische

---

[1] Adv. haer. V, 33, 4.

Original vorhanden war. Ja er muß mit andern Nachrichten auch die Kunde über die Evangelien schon in seiner Jugend erhalten haben, zu der Zeit, da er noch mit den Jüngern des Herrn und den Apostelschülern verkehrte. Unmöglich können wir ihm zumuthen, daß er sich erst in seinen alten Tagen von jüngern Leuten über Apostelschriften erzählen ließ, von welchen ihm seine schon längst verstorbenen Lehrer nichts zu melden wußten. Diese hatte er als Quellen der Tradition gekannt, und er wußte, daß mit ihrem Tode die glaubwürdigen Nachrichten aufhörten, ihm direct zuzufließen. Sonach reicht die Reihe der Zeugen für Matthäus und Marcus ununterbrochen bis zu den Apostelschülern hinauf. Unsere Evangelien wurden von Eusebius und Irenäus benutzt; die Evangelien des Eusebius und Irenäus sind die des Papias; Papias lernte im Kreise der Jünger und Apostelschüler das aramäische Original unseres Matthäus kennen und den Marcus, der sich an Petri Predigt anlehnt.

Für das Marcusevangelium wurde uns einer jener alten Gewährsmänner insbesondere namhaft gemacht. Es war nicht Papias, sondern jener Presbyter Johannes, der berichtet, Marcus sei Dolmetscher des hl. Petrus gewesen und habe alles, dessen er sich erinnerte, genau aufgezeichnet. War dieser Johannes der Apostel, so haben wir für die Echtheit und Zuverlässigkeit des Marcusevangeliums gewiß die berufenste Autorität; war er nicht der Apostel, sondern einer aus den Jüngern des Herrn, so ist er doch ein Zeuge, der die im Evangelium berichteten Ereignisse theilweise wenigstens miterlebt hat, der ein Bekannter des Petrus und auch des Marcus selbst war. Somit sind wir über Papias noch hinausgegangen; wir stehen der Abfassungszeit des zweiten Evangeliums sehr nahe und wissen, daß es von Männern, die mit Aposteln und Apostelschülern verkehrt hatten, einem Mitgliede ihres Kreises zugeschrieben ward, dem hl. Marcus, welcher mit Paulus und Barnabas das Evangelium verkündete und später den hl. Petrus begleitete.

Kenntniß der Synoptiker also ist für Papias von Hierapolis bewiesen und wird auch von manchen Vertretern der negativen Kritik zugestanden. So sagt Holtzmann z. B.: „Und doch hat er sicher unsere synoptischen Evangelien gekannt, wenn auch nicht unter ihren gegenwärtigen Titeln: Lucas wegen der augenscheinlichen Nachahmung von Lucas 1, 1—4 in seinem Prooemium, Matthäus um des von ihm für die Beurtheilung des Marcus entnommenen Maßstabes willen.“ [1] Gegen das Johannes-

[1] Einleitung (3. Aufl.) S. 96 f.

evangelium aber entnimmt man aus den Bruchstücken des kleinasiatischen Bischofs einen Einwurf. Eusebius, so sagt man, fand in dem Werke des Papias keine Spur, welche Kenntniß des vierten Evangeliums vermuthen ließe. Gewiß aber muß die Abfassung dieses Buches durch Johannes zweifelhaft werden, wenn ein Mann, der im Kreise der Apostelschüler verkehrt hatte und der in der Nähe von Ephesus lebte, um 130—140 dasselbe noch nicht kannte. Für den ersten Augenblick mag uns dieser Einwand überraschen; ein näheres Eingehen aber zeigt, daß derselbe der Begründung entbehrt. Denn ein Schweigen des Papias über das Johannesevangelium ist noch nicht bewiesen. Daraus, daß Eusebius keine Notiz über dieses Evangelium aus Papias aufbewahrt hat, können wir nicht schließen, er habe keine bei ihm gelesen. Zwar hatte er es sich zur Aufgabe gemacht, seine Quellen nach besondern Nachrichten über unsere Evangelien und die andern unbestrittenen canonischen Werke zu durchforschen, und er führt dieselbe im ganzen mit Consequenz durch. Abweichungen aber von dieser Regel sind möglich und können als thatsächlich nachgewiesen werden.

Bevor Eusebius nämlich im 39. Kapitel seines dritten Buches über das Werk des Papias handelt und dessen Nachrichten über die Evangelien aushebt, hatte er schon im 23. und 24. Kapitel desselben Buches unter Berufung auf Clemens von Alexandrien und Irenäus mitgetheilt, daß Johannes sein Evangelium nach den übrigen Evangelien geschrieben, und daß er seine Lebenstage zur Zeit des Trajan in der Nähe von Ephesus beschlossen habe. Die Verweisung auf Irenäus und Clemens ist hier eine kurze und allgemeine; offenbar liegen aber die genauern Nachrichten, die er noch aus ihnen ausheben wird, schon in seinem Geiste, vielleicht gar in seinen Excerpten bereit und sind nachher im fünften und sechsten Buche verwerthet worden. Wenn Eusebius nun über das Johannesevangelium bei Papias nichts anderes fand als z. B.: „Johannes sagt in seinem Evangelium", oder: „Johannes schrieb sein Evangelium als letzter der Evangelisten, in der Nähe von Ephesus verweilend", so mochte ihm das mit Rücksicht auf die bereits gegebenen und noch zu gebenden Mittheilungen als eine unnütze Wiederholung erscheinen, und die Notiz ward übergangen. Zudem findet sich eine ausdrückliche Bezeugung von Mittheilungen des Papias über das Johannesevangelium in der Vorrede zu diesem Evangelium, welche einer Handschrift des 9. Jahrhunderts entnommen ist: „Das Evangelium des Johannes ist geoffenbart und von Johannes noch zu dessen Lebzeiten den Kirchen übergeben, wie ein theurer Schüler des Johannes, Papias von Hierapolis mit Namen, in seinen

exegetischen Büchern berichtet." [1] Für andere wenig glaubwürdige Nachrichten beruft sich der Verfasser nicht auf Papias als Quelle. Die Mittheilung aber, daß Papias von dem Evangelium des Johannes rede, gründet sich entweder auf eigene Einsicht in jene „Erklärung der Reden des Herrn" [2] oder ward, wie wahrscheinlicher ist, einem andern Gewährsmanne entnommen. Dieser muß das Werk des alten Bischofs gekannt haben; denn er weiß, daß es fünf Bücher umfaßt und jene Nachrichten über das Johannesevangelium enthält.

Das Schweigen des Eusebius beweist hiergegen nichts. So wissen wir auch, daß Papias sich über die Apokalypse geäußert hat [3]. Eusebius hat sich die Aufgabe gestellt, die Zeugnisse der Alten auch für dieses Buch anzuführen [4], und wird derselben bei Justinus, Theophilus von Antiochien, Melito von Sardes, bei Irenäus u. a. gerecht [5]; bei Papias aber hat er den Hinweis unterlassen. Auch auf die Benutzung der Apokalypse durch die Christen von Lyon weist er bei der Aufnahme ihres Briefes nicht hin [6]. Bezüglich des ersten Johannesbriefes nehmen wir bei Eusebius ein ähnliches Verfahren wahr. Er rechnet ihn wie auch die Evangelien zu den allgemein angenommenen Büchern [7]; daß Papias ihn benutzte, hebt er ausdrücklich hervor [8], die Verwerthung durch Polykarp aber hat er nicht notirt. Wenn es nun einmal feststeht, daß Eusebius nicht gerade mit der Consequenz, welche erwünscht wäre, bei Auswahl seiner Mittheilungen vorgeht, so kann man aus seinem Schweigen über die Bezeugung des Johannesevangeliums durch Papias nicht mehr schließen, daß der Bischof von Hierapolis selbes nicht gekannt habe. Ein directer Beweis aus früher Zeit mag uns fehlen; ein indirecter aber ergibt sich aus der Nachricht bei Eusebius, daß Papias den ersten Johannesbrief gekannt hat. Ueber das Verhältniß des Briefes zum Evangelium haben wir uns bereits geäußert (S. 58 f.) und für den hl. Polykarp aus der Benutzung des erstern die Kenntniß des letztern erschlossen. Dieser Beweis gilt auch für Papias. Auf diesen Grund hin allein schon müssen wir

---

[1] Siehe Tübinger Quartalschrift 1864, Heft 1 und Zahn, Gesch. d. neutestam. Canons I, 898 ff. Für exegeticis hatte sich die falsche Lesart exotericis eingeschlichen, die dann noch durch id est in extremis gedeutet wurde.

[2] Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις S. 64.

[3] Cf. Papiae fragmenta IV u. V bei *Funk*, Patr. apost. II, 290.

[4] *Euseb.*, H. E. III, 25. [5] Vgl. Ibid. IV, 18. 24. 26; V, 8 u. a. St.

[6] Ibid. V, 1, woselbst Offb. 14, 4 und 22, 11 verwerthet sind.

[7] L. c. III, 24. [8] Ibid. III, 39.

auch diesem Mitgliede des Jüngerkreises in Kleinasien und Freunde Polykarps die Kenntniß unseres vierten Evangeliums mit Gewißheit zuschreiben, auch wenn Eusebius nicht erwähnt, daß er in seinem Werke über dasselbe gehandelt hat.

Sechstes Kapitel.

Der hl. Ignatius von Antiochien.

Ignatius, der zweite Nachfolger des hl. Petrus auf dem Bischofsstuhle von Antiochien, ist uns bereits in Rom begegnet (S. 56), wohin man ihn geführt, daß er für seinen Glauben an Christus Zeugniß ablege. Auf der Reise dorthin hatte er Kleinasien durchzogen. In Philadelphia und zu Smyrna waren ihm einige Rasttage vergönnt, so daß er sich über die Zustände in den Gemeinden unterrichten und die Bekanntschaft ihrer Vorsteher machen konnte. In Smyrna, vielleicht unter dem gastlichen Dache Polykarps, schrieb Ignatius den schon erwähnten Brief an die Christen Roms, wie auch an die Kirche von Ephesus und an die in geringer Entfernung von Ephesus landeinwärts gelegenen Gemeinden von Magnesia und Tralles. Er spricht ihnen seinen Dank aus für die Abordnung von Deputationen, welche ihn in Smyrna begrüßt hatten, und warnt vor der Verführung durch Irrlehren. Bevor er alsdann zu Troas das Schiff für die Ueberfahrt nach Europa bestieg, richtete er noch Abschiedsbriefe an die Christen von Philadelphia und Smyrna, wie auch an Polykarp, seinen Mitbischof und Freund. Der griechische Text dieser Briefe ist uns wieder zugänglich gemacht, und wenn auch eine lange Controverse über die Echtheit desselben geführt worden, so ist doch in neuerer Zeit der Streit entschieden. Die Arbeiten von Zahn, Nirschl, Funk und namentlich die ausführlichen Untersuchungen Lightfoots [1] haben die Frage soweit gefördert, daß die Echtheit dieser Fassung der Briefe auch von vielen Vertretern der „Kritik" angenommen ward. Harnack hat noch versucht, den Tod des Martyrers und somit die Abfassung der Briefe bis nach 130 herabzudrücken. Es würde dadurch die Bedeutung des Zeugnisses, welches diese Schreiben

---

[1] Vgl. *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers. St. Ignatius I (1885), 315—414. Harnack erklärte die Arbeit Lightfoots für die gelehrteste und sorgfältigste patristische Monographie unseres Jahrhunderts (Theol. Literaturztg. 1886, Nr. 14) und stimmte bezüglich der Echtheit der Briefe bei. de Pressensé, welcher früher die Echtheit der von Cureton publicirten Form der Briefe angenommen hatte, schloß sich ebenfalls Lightfoot an und acceptirte die von Voß herausgegebenen. Vgl. das Vorwort zur 2. Aufl. Lightfoots vom Jahre 1889.

für die Ursprünglichkeit katholischer Auffassung und Einrichtungen ablegen, nicht gerade wesentlich vermindert; indessen Harnacks Meinung fand wenig Anklang, und die Ansicht Lightfoots, welche die Briefe für wenige Jahre vor oder nach 110 ansetzt, gewinnt auch in Deutschland mehr und mehr Boden. So urtheilte z. B. Lüdemann in seiner Uebersicht für den gewiß unverdächtigen „Theolog. Jahresbericht"[1]: „Nicht ungeschickt ist dagegen der Hinweis des Verfassers (Lightfoots) darauf, was alles der Autor in den Briefen nicht erwähnt. Wenn es auch bei manchem von dem, was er anführt, sehr zweifelhaft ist, ob die Briefe nicht doch darauf anspielen, so ist immerhin die Art und Weise, wie das letztere geschieht, wie nie direct von Quartodecimanismus, Montanismus, von Marcion und Valentin die Rede ist, ein schlagender Beweis gegen die Hypothese von Harnack wie von Völter, welche beide die Briefe von dem einen oder andern Ignatius wirklich geschrieben sein lassen gegen oder um die Mitte des 2. Jahrhunderts." In Bezug auf die Zeit der Abfassung stimmt also Lüdemann der Ansicht Lightfoots und anderer Forscher bei, und der Engländer Watkins kann gegen 20 Autoren anführen, welche alle die Ignatiusbriefe um 110 ansetzen[2].

So können wir den griechischen Text der Briefe mit voller Zuversicht als echt annehmen und untersuchen, ob er Bekanntschaft des Heiligen mit unsern Evangelien verräth. Eine ausdrückliche Verweisung auf Schriften, an deren Darstellung er sich anlehnt, dürfen wir nicht von vornherein erwarten. Die Gepflogenheit, die benutzten Werke, namentlich die heiligen Bücher, zu citiren, begann zwar schon in seinen Tagen sich auszubilden, übte aber noch nicht jenen Einfluß auf die Schriftsteller aus, welchen sie in den folgenden Zeiten eines mehr wissenschaftlichen Betriebes gewann. Wir sahen auch bereits (S. 30), daß die ältesten Kirchenschriftsteller und daß auch Justinus noch die Bücher der Propheten und Apostel mit einer gewissen Freiheit citiren. Obgleich sie in ihnen das inspirirte Wort Gottes sehen, kommt es ihnen doch viel mehr auf den Sinn der Schrift als auf den Wortlaut an. Auch war die Verwerthung der heiligen Bücher jener

[1] 1886 S. 125.

[2] Modern Criticism and the fourth Gospel (1890) p. 400. Zwischen 105 bis 117 Zahn und R. F. Smith; 107 Ussher, Ruinart, Tillemont, Gallandi, Busse, Wieseler, Möhler, Funk, Roberts, D. Schmid; 114 Borghesi; 115 Chronicon Paschale, Volkmar, Ueberweg, Kurz; 115—116 Lloyd, Pagi, Grabe, Smith, Routh, Gieseler; 116 Pearson; 138 (?) Harnack. Ob für den Tod des hl. Ignatius 107 oder 117 anzunehmen ist, läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit ausmachen; darum sieht man am besten von einer genauern Datirung der Briefe ab.

Generation noch nicht so leicht gemacht wie uns. Statt der Bücher, in denen die Evangelien und Apostelbriefe nach Kapitel und Verse abgetheilt sind, hatte man damals noch die weniger handlichen Papyrusrollen, in denen die einzelnen Stellen nicht so leicht zu finden waren. So ist es begreiflich, daß, wenn nicht gerade eine besondere Veranlassung genaue Anführung des Schriftwortes verlangte, man die Texte so wiedergab, wie sie durch Lectüre und Studium in der Erinnerung haften geblieben waren. In dieser Weise hat Ignatius von Antiochien die Briefe des von ihm so verehrten hl. Paulus, deren er mehrere kannte[1], sehr reichlich verwerthet. Er hat sie ohne Zweifel gelesen und wieder gelesen, aber er gibt keineswegs ihren Wortlaut immer genau wieder. Auch die Verfasser der neutestamentlichen Bücher, die Evangelisten oder der hl. Paulus z. B., führen die Stellen der Propheten keineswegs immer in wörtlicher Genauigkeit an. Das müssen wir im Auge behalten, wenn wir für die Beurtheilung der zahlreichen Anklänge der Ignatiusbriefe an unsere Evangelien den richtigen Standpunkt gewinnen wollen.

Vor allem ist die Anlehnung an unser erstes Evangelium bei Ignatius ganz unverkennbar. Mit dem Worte des Herrn bei Matthäus (12, 33): „Denn an der Frucht wird der Baum erkannt", begründet Ignatius seine Mahnung an die Epheser, die Häretiker nach ihren Werken zu beurtheilen: „Erkennbar ist der Baum an seinen Früchten." [2] Bei Matthäus empfiehlt der Herr die freiwillige Keuschheit mit den Worten: „Wer es fassen kann, fasse es!" Einen ganz ähnlichen Ausdruck, aber auf den Glauben an die wahrhaft menschliche Natur Christi angewendet, lesen wir im Briefe des Heiligen an die Smyrnäer: „Wer es faßt, der fasse es!" [3] Von der Weisung, welche der Herr den Aposteln ertheilt, macht Ignatius eine Anwendung auf Polykarp: „Sei in allem klug wie die Schlange und immer einfältig wie die Taube!" Unmittelbar vorher mahnt er seinen Genossen im Hirtenamte: „Trage die Krankheiten aller als ein vollendeter Kämpfer!" und wiederum: „Trage alle, wie auch dich der Herr trägt!" [4] „Der Herr" (ὁ κύριος) ist bei Ignatius stets der menschgewordene Gottessohn, auf ihn soll Polykarp sein Auge richten und seine Herde tragen, wie der Herr uns trägt. Auch der Schreiber des ersten Evangeliums weist auf den Heiland hin, „der unsere Schwächen auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen hat". Die Uebereinstimmung in

---

[1] Vgl. *Ign.*, Ad Ephes. 12, 2. [2] Ibid. 14, 2.

[3] *Ign.*, Ad Smyrn. 6, 1 und Matth. 19, 12.

[4] Vgl. *Ign.*, Ad Polyc. 2, 2 und Matth. 10, 16; Ad Polyc. 1, 3 und Matth. 8, 17.

einem solchen keineswegs alltäglichen Gedanken und Ausdruck ist zu auffällig; sie gibt uns den Beweis, daß Ignatius die Aussprüche des Herrn einer schriftlichen Vorlage entnommen hat. Man könnte annehmen, er lehne sich an Isaias 53, 4 an und mache selbständig die Anwendung von der Prophetie auf den Heiland oder Polykarp. Diese Annahme erscheint jedoch gewiß gekünstelt und hat auch noch das Moment gegen sich, daß wir den nicht sehr gewöhnlichen Ausdruck βαστάζω (trage), welchen Ignatius gebraucht, nicht bei Isaias, wohl aber bei Matthäus lesen. Wir müssen also wohl an eine Evangelienschrift denken. Ignatius hat eine Darstellung vor sich gehabt, in welcher die Weissagung des Isaias vom Messias, der die Schwächen des Volkes auf sich nimmt, bereits auf Jesus angewendet war. Eine solche Anwendung aber fand sich nicht in einer bloßen Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu; vielmehr muß sie einem Berichte über seine Thaten entnommen sein und setzt Erzählungen über seinen Verkehr mit dem Volke und seine Krankenheilungen voraus. Noch andere Ereignisse aus dem Leben Jesu waren in den Aufzeichnungen zu lesen, welche Ignatius besaß. Wenn er z. B. in seinem Briefe an die Smyrnäer bemerkt: „Glaubend an Christus, den Sohn Gottes, . . . der von Johannes getauft wurde, damit alle Gerechtigkeit von ihm erfüllt werde“ [1], so erkennen wir, daß ihm nicht nur das Verhältniß des Heilandes zu Johannes und seine Taufe durch ihn bekannt war, sondern daß ihm auch die genauern Umstände dieses Vorgangs vorschwebten, und zwar genau so, wie Matthäus sie berichtet. In dem Evangelium, welches Ignatius besaß, muß auch erzählt worden sein, daß Johannes sich anfangs geweigert, daß aber dann der Herr seinem Zaudern ein Ende gemacht habe mit dem Worte: „Es ziemt sich, alle Gerechtigkeit zu erfüllen!“ Ebenso war der Vorgang, welcher sich in Bethanien abspielte, die Salbung des Herrn durch Maria, dem Bischofe von Antiochien bekannt: „Deshalb nahm der Herr wohlriechende Salbe auf sein Haupt, um seiner Kirche Unvergänglichkeit einzuhauchen. Lasset euch nicht salben mit der übelriechenden Lehre des Fürsten dieser Welt.“ [2] In unserem vierten Evangelium ist von der Salbung der Füße Jesu die Rede, Matthäus und Marcus aber berichten auch die Salbung des Hauptes. Das Bild, welches Ignatius von Christus entwirft, ist ganz das unserer Evangelien: Christus ist ihm der Sohn Gottes, der Mensch geworden unter Mitwirkung des Heiligen Geistes, der die Jungfräulichkeit seiner Mutter nicht verletzte, der unter Pontius Pilatus ge-

[1] *Ign.*, Ad Smyrn 1, 1. [2] *Ign.*, Ad Ephes. 17, 1.

kreuzigt ward und wieder zum Leben auferstand[1]. Aber auch die Berichte über die einzelnen Ereignisse und so bestimmte Umstände, wie jene bei der Taufe und bei der Salbung Jesu, hat er in seinen Aufzeichnungen gerade so gelesen, wie sie in unserem ersten Evangelium stehen. Kann man sich der Folgerung, daß er eben dieses Buch selbst kannte und seine Darstellung in den Briefen an befreundete Kirchen verwerthet, wohl entziehen? Kann man annehmen, es seien vielleicht nur ähnliche Darstellungen gewesen und Ignatius brauche nicht das Buch gekannt zu haben, welches wir jetzt vor uns haben? Auch diese so oft versuchte Ausflucht, oder wie Tischendorf sich ausdrückt, diese „Einführung einer unbekannten Größe, um einer bekannten aus dem Wege zu gehen", ist unhaltbar. Das zeigt eine Eigenthümlichkeit der Anspielungen auf die erwähnten Ereignisse, welche noch hervorzuheben ist.

Stets sind die Hinweise der ignatianischen Briefe auf Worte und Thaten Jesu sehr kurz. Es wird nicht erzählt, nicht ausführlich dargelegt; die Vorgänge werden nur flüchtig gestreift. Der Verfasser setzt also voraus, daß der Thatbestand seinen Lesern schon bekannt ist. Sein flüchtiger Hinweis soll denselben nur in die Erinnerung zurückrufen. Nur so kann man verstehen, daß er die Worte seiner schriftlichen Vorlage ohne jede Einleitung seinen eigenen Mahnungen einflicht, oder daß er statt eines Berichtes über Ereignisse aus dem Leben Jesu schon Reflexionen über dieselben bringt. Dadurch aber bestätigt er zunächst eine Erkenntniß, welche sich uns schon aufgedrängt hat, seine Anlehnung nämlich an geschriebene Berichte. Wenn zur Zeit, da die Briefe abgefaßt wurden, die Erinnerung an Jesus von Nazareth nur in der mündlichen Ueberlieferung fortgelebt hätte, so konnte der Schreiber unmöglich annehmen, daß in den Erzählungen, welche sich in fremden Kirchen fortpflanzten, eben jene an sich geringfügigen Umstände enthalten waren, an die er seine Reflexionen anknüpft. Mündliche Tradition wird nicht leicht ein Ereigniß in allen seinen Umständen getreu von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen. Ferner muß Ignatius der Ansicht gewesen sein, daß eben jene Darstellung, welcher er folgte, auch in den Händen seiner Leser und ihnen wohl bekannt war.

Wie hätten z. B. die Christen von Smyrna verstehen können: „Der von Johannes getauft wurde, damit alle Gerechtigkeit erfüllt werde" (S. 74), wenn sie nicht in ihrem Evangelium eine genaue Darstellung des Sachverhaltes lasen? Ebenso kann Ignatius bei den Ephesern nur dann auf

[1] Vgl. z. B. Ad Ephes. 7, 2; 18, 2. Ad Magn. 11. Ad Trall. 9. u. v. a. Stellen.

ein Verständniß seiner Mahnung rechnen, wenn ein bei ihnen als glaubwürdig anerkannter Bericht auch die Salbung des Hauptes des Herrn enthält. Ausdrücke ferner wie: „Diese sind nicht die Pflanzung des Vaters", oder „Haltet euch fern von dem Unkraute, das Jesus Christus nicht pflegt, weil es nicht die Pflanzung des Vaters ist", gewinnen doch erst dann die nöthige Klarheit und den gewünschten Nachdruck, wenn bei der Verlesung der Briefe in der Erinnerung der Zuhörer gleich eine Warnung des Herrn aufsteigt, etwa die bei Matthäus: „Jede Pflanzung, die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet werden." [1] Wenn wir diese Stellen der Ignatiusbriefe nicht als Anspielungen auf Berichte auffassen, welche er sicher im Besitze der Kirche weiß, an die er schreibt, so müssen wir ihm den Vorwurf nicht nur einer dunkeln, sondern einer ganz unverständlichen Sprache machen. Dazu aber sind wir nicht berechtigt, und so nehmen wir an, Ignatius habe gewußt, daß seine Evangelien mit denen der kleinasiatischen Gemeinden übereinstimmten. In der Kirche Polykarps aber und ohne Zweifel auch in dem benachbarten Ephesus waren, wie schon früher bewiesen, unsere Evangelien in Gebrauch; somit muß Ignatius unsere Evangelien, zunächst unser Matthäusevangelium gekannt und auf dessen Erzählungen hingedeutet haben. Dieser Schluß stützt sich nicht bloß auf die gewiß nicht unbedeutende Zahl der bisher angeführten Uebereinstimmungen mit Matthäus, sondern auch auf das Verhalten des Briefschreibers, auf die Art und Weise, wie er sich an den offenbar ihm zur Vorlage dienenden Bericht anlehnt.

Diese etwas ausführliche Untersuchung über den Gebrauch des Matthäusevangeliums ermöglicht eine kürzere Fassung bezüglich der Verwerthung des Evangeliums nach Johannes. Die Reden des Herrn im 10. Kapitel unseres Evangeliums scheint Ignatius besonders zu lieben. Im Briefe an die Philadelphier verwerthet er das Gleichniß vom guten Hirten: „Wo aber der Hirt ist, dorthin folget ihm als Schafe." Derselbe Brief spielt auf das Wort an, mit welchem Christus sich als die Thüre bezeichnet, welche zur Seligkeit führt: „Er (Christus) ist die Thüre zum Vater, durch welche Abraham, Isaak, Jakob, die Propheten, die Apostel und die Kirche eintreten, sie alle zur Vereinigung mit Gott." [2] Der Ausspruch, in welchem Christus seine Wesenseinheit mit dem Vater hervorhebt: „Ich und der Vater sind eins", klingt ganz deutlich im Briefe an die

---

[1] Vgl. *Ign.*, Ad Trall. 11, 1 und Ad Philad. 3, 1 mit Matth. 15, 13.

[2] Vgl. *Ign.*, Ad Philad. 2, 1 mit Io. 10, 14; Philad. 9, 1 mit Io. 10, 9.

Magnesier (7, 1) durch: „Wie nun der Herr nichts that ohne den Vater [mit dem er vereint war] . . ., so sollet auch ihr nichts thun ohne den Bischof und die Priester." Lassen sich diese Anklänge an ein und dasselbe Kapitel des Johannesevangeliums wohl als eine zufällige Uebereinstimmung erklären? als Niederschlag der mündlichen Ueberlieferung? oder als Entlehnungen aus einer für Johannes und Ignatius gemeinsamen schriftlichen Quelle? Man sieht wieder ganz deutlich, Ignatius will nicht Worte und Reden Jesu berichten, sondern sich an die schon bekannten anlehnen; eine andere schriftliche Vorlage aber als unser Johannes ist gar nicht vorhanden. Ganz johanneische Gedanken begegnen uns wiederholt in dem angeführten Briefe an die Magnesier. Daß „der Herr nichts that ohne den Vater", rief uns die Stelle bei Johannes (5, 19) ins Gedächtniß zurück: „Der Sohn kann aus sich nichts thun, was er nicht den Vater hat thun sehen." In demselben Briefe (Magn. 8, 2) lesen wir: „Gott hat sich geoffenbart durch Jesus Christus, seinen Sohn (vgl. Joh. 17, 3. 6), der sein Wort ist (vgl. Joh. 1, 1: Im Anfange war das Wort . . .), der in allem dem wohlgefiel, der ihn gesandt" (die Aehnlichkeit dieses Zusatzes mit Joh. 8, 29 ist im Griechischen noch auffallender). Wie der Herr bei Johannes seinen Ausgang vom Vater und seine Rückkehr zum Vater hervorhebt, so ist auch bei Ignatius „Christus von einem Vater ausgegangen, weilt bei einem Vater und ist zu ihm zurückgekehrt"[1]. Der Brief an die Philadelphier (7, 1) wendet das bekannte Wort des Herrn an Nikodemus: „Du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht", das bei Johannes (3, 8) zunächst vom Winde als dem Symbole der unbegreiflichen, übernatürlichen Vorgänge gilt, auf die dem menschlichen Geist gewährte, übernatürliche Erleuchtung an: „Der Geist läßt sich nicht täuschen, der von Gott stammt; denn er weiß, woher er kommt und wohin er geht."

Die Verheißung der Gnadenwirkung der Eucharistie: „Wer dieses Brod isset, wird leben in Ewigkeit" (Joh. 6, 59), hat gewiß dem Bischofe von Antiochien vorgeschwebt, wenn er an die Epheser schreibt: „Ein Brod brechend, welches das Heilmittel der Unsterblichkeit ist, das Gegengift, damit wir nicht sterben, sondern leben immerfort in Jesus Christus."[2] Noch

---

[1] *Ign.*, Ad Magn 7, 2.

[2] *Ign.*, Ad Ephes. c. 20, 2: „Unser Leben in Christus"; die dem vierten Evangelium so eigene Vorstellung auch bei *Ign.*, Ad Trall. 9, 2 und Ad Smyrn. 4, 1. Vgl. auch *Theod. Dreher*, Sti. Ignatii Ep. Ant. de Christo Deo doctrina. Sigmaringae 1887. Der gelehrte Herr Verfasser zeigt darin, daß der hl. Ignatius über die hl. Eucharistie in den Ausdrücken des 6. Kapitels bei Johannes spricht.

andere Uebereinstimmungen der Ignatiusbriefe mit dem Inhalt und Ausdruck des vierten Evangeliums ließen sich heranziehen; wir glauben aber, daß die angeführten genügen, die treffende Bemerkung Zahns zu illustriren: „Die Ausspinnung der bei Johannes vorliegenden Aussagen Jesu und die Uebertragung derselben auf ganz andere Verhältnisse setzt voraus, daß Ignatius sich seit geraumer Zeit mit dem vierten Evangelium als Leser und Prediger beschäftigt hatte. Aehnliches setzt er aber auch als ganz selbstverständlich bei den Christen in Rom und Kleinasien voraus.“ [1] Gerade der an die Römer gerichtete Brief verwebt eine größere Zahl der für Johannes ganz charakteristischen Ideen und Ausdrücke in seinen Gedankengang. Ignatius fühlt in sich „das lebendige Wasser“ sprudeln, das der Heiland der Samaritanerin und den Scharen im Tempel versprochen, die himmlische Gnade, die seinen Sinn vom Irdischen ablenkt; er spricht von „dem Brode Gottes, welches das Fleisch Christi ist“, nennt Christus „unsern Gott, der im Vater ist“ [2], was Jesus gerade bei Johannes, und nur bei Johannes hervorhebt. Bei Johannes sagt der Herr den Haß der Welt gegen seine Stiftung voraus: „Wenn die Welt euch haßt, wisset, daß sie mich zuvor gehaßt hat“; Ignatius erscheint das Christenthum gerade dann groß, „wenn es von der Welt gehaßt wird“. Johannes nennt den Menschenfeind „den Fürsten dieser Welt“; Ignatius gebraucht fast immer einen ganz ähnlichen Ausdruck [3]. Ignatius spricht wie Johannes stets vom F l e i s c h e des Herrn (σάρξ) [4], während die Synoptiker vom L e i b e des Herrn (σῶμα) reden [5].

Wir sehen, der Anklänge an das Johannesevangelium in dem einen Briefe des Martyrers an die Römer sind zu viele, als daß sie sich durch den Einfluß bloß johanneischer Ideen erklären ließen, und sie sind von der Art, daß sie in der Auffassung des Schreibers gewiß nur Reminiscenzen an schon Gelesenes oder Gehörtes sein sollten. Ignatius setzt voraus, daß die Römer mit dem Johannesevangelium gerade so vertraut waren wie seine eigenen Christen. Diese Annahme des Bischofs von Antiochien ließe sich als ein Moment für die Ansicht anführen, das vierte Evangelium sei damals schon in der römischen Kirche eingeführt worden, womit die für einige Jahrzehnte später bereits constatirte Benutzung durch Justin wohl

---

[1] Z a h n, Gesch. d. neutestam. Canons I, 905. [2] Ad Rom. 3, 3.

[3] Cf. *Ign.*, Ad Rom. 7, 2 = Io. 4, 10. 11. 14 und 7, 38; Ad Rom. 7, 3 = Io. 6, 50. 54. [4] Auch Ad Smyrn. 7, 1; Ad Philad. 4; Ad Polyc. 5, 2.

[5] *Ign.*, Ad Rom. 3, 3 = Io. 14, 10. 11; Ad Rom 3, 3 = Io. 15, 18. 19 und 17, 14; Ad Rom. 7, 1 (ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος) cf. Io. 12, 31; 14, 30; 16, 11 (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου).

stimmt. Die absolute Möglichkeit, daß Ignatius sich in betreff der Evangelien der weitentfernten römischen Kirche geirrt habe, wollen wir nicht läugnen; für die Gemeinden Kleinasiens aber, welche er theilweise bereist und in längerem Aufenthalte kennen gelernt hat, mit deren Bischöfen, Priestern und Diakonen er zusammengetroffen war, geben wir diese Möglichkeit nicht zu. Die Weise, in welcher Ignatius sich auf das Johannesevangelium wie auch auf das nach Matthäus bezieht, macht die Verbreitung derselben in Philadelphia, Ephesus, Smyrna und den Nachbargemeinden gewiß.

Was den Gebrauch des Lucasevangeliums angeht, so ist mit Lightfoot [1] die Nachricht, der Herr sei unter Pontius Pilatus und dem Tetrarchen Herodes gekreuzigt worden, soweit Herodes in Betracht kommt, wohl auf Lucas zurückzuführen. Nur Lucas berichtet, daß Jesus auch vor des Herodes Richterstuhl gestanden, und er legt diesem stets den Titel des Tetrarchen bei, während die andern Evangelisten ihn vorzüglich König nennen. Noch deutlicher aber ist der Einfluß des dritten Evangelisten zu erkennen in dem Berichte, den Ignatius [2] über die Erscheinung Jesu am Abende des Auferstehungstages gibt: „Denn ich weiß, daß er nach seiner Auferstehung im Fleische gewesen ist, und glaube, daß er es noch jetzt ist. Und als er zu Petrus und dessen Gefährten kam, sprach er: ‚Greifet, betastet mich und sehet (ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε), daß ich nicht ein Gespenst ohne Körper bin.‘ Und sogleich berührten sie ihn und glaubten, vereint seinem Fleische und Geiste (oder Menschheit und Gottheit?) [3]. Deshalb auch verachteten sie den Tod und wurden als Sieger über den Tod befunden. Nach seiner Auferstehung aber aß er mit ihnen und trank wie einer, der Fleisch und Bein hat, obgleich er dem Geiste nach mit dem Vater vereint war." Bei Lucas (24, 39) zeigt der Herr den Jüngern seine Hände und Füße mit den Worten: „Betastet mich und sehet (ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε), daß ein Geist nicht Fleisch und Gebein hat, wie ihr sehet, daß ich es habe."

Die Anlehnung an das Lucasevangelium ist nicht zu verkennen und wird auch von Vertretern der negativen Kritik zugestanden; zugleich aber hebt man hervor, daß diese Stelle den Beweis liefere, Ignatius habe auch apokryphe Evangelien benutzt. Origenes berichtet, nach der Doctrina oder Praedicatio Petri habe der Herr nach der Auferstehung zu den Jüngern gesagt: „Ich bin kein Gespenst ohne Körper." [4] Der hl. Hieronymus behauptet, Ignatius habe diese Worte des Herrn dem Hebräer- oder Nazaräer-

[1] Zu *Ign.*, Ad Smyrn. 1, 2. [2] Ibid. 3.

[3] Κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ αἵματι. Also: „Seinem Fleische und Blute". *(Lightfoot.)* [4] *Orig.*, Περὶ ἀρχῶν, praef. (*Migne*, P. G. XI, 119).

evangelium entnommen[1], und seitdem hat man sich daran gewöhnt, dieselben als eine Anspielung auf eines der verloren gegangenen Apokrypha aufzufassen. Möglicherweise ist diese Auffassung richtig. Ignatius konnte sehr wohl eine Nachricht über den Herrn einer Darstellung entnehmen, welche ihm als glaubwürdig erschien, auch wenn er in ihr keine Apostelschrift sah. Auch Clemens von Alexandrien, welcher ausdrücklich hervorhebt, daß es nur vier „überlieferte Evangelien" gibt[2], und ihre Abfassung Aposteln und apostolischen Männern zuschreibt, nimmt doch gelegentlich aus andern Darstellungen Züge auf, wenn sie ihm der Wahrheit zu entsprechen scheinen. Und falls wir heutzutage noch ihre Glaubwürdigkeit mit Gewißheit constatiren könnten, warum sollten wir dieselben nicht auch gelegentlich verwerthen? Darum ist diese Frage für unsere Untersuchung von geringer oder gar keiner Bedeutung. Dennoch wird eine kurze Behandlung derselben wohl einigen Lesern erwünscht sein. Daß Ignatius thatsächlich jene Worte einem apokryphen Evangelium entnommen habe, erscheint uns nicht gewiß, ja auch nicht wahrscheinlich. Es müßte ein merkwürdiger Zufall sein, daß Ignatius in den sieben Briefen, in welchen er so oft und so unverkennbar sich an unsere Evangelien anlehnt, gerade an einer einzigen Stelle von einem andern, von ihnen abweichenden Berichte Gebrauch machen sollte. Müßte man nicht annehmen, daß sich auch an andern Stellen die Verschiedenheit geltend gemacht haben würde? Zudem sind andere Erklärungen dieser Uebereinstimmung mit einem Apokryphon nicht unannehmbar. Wenn die Worte: „Ich bin kein Gespenst ohne Körper", wie Origenes berichtet, in der Doctrina Petri zu lesen waren, und wenn sie nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus auch im Hebräerevangelium standen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie eben Gegenstand einer weitverbreiteten, mündlichen Ueberlieferung waren und daß jene beiden Berichte, wie auch Ignatius, sie dieser entnahmen. Möglicherweise aber sollen sie in der Form, wie sie vorliegen, gar nicht die genaue Wiedergabe einer mündlichen oder schriftlichen Quelle sein; vielleicht hat Ignatius mit Absicht die Worte des Lucasevangeliums (24, 39): „Ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich es habe", ohne ihren Sinn zu ändern, in der Form etwas mehr seinen vorhergehenden Ausführungen angepaßt. Gerade vorher hatte er sich wider die Irrlehre der Doketen gewendet und ihnen gegenüber betont, daß Christus nicht bloß zum Scheine, sondern wirklich

---

[1] *Hier.*, In Isaiam l. 18, praef. (*Migne*, P. L. XXIV, 652) und De vir. illustr. c. 16. [2] Strom. III, 13.

und wahrhaft gelitten und in Wahrheit von dem Tode erstanden sei. Das tadelnde Beiwort, welches er ihnen hier wie auch Ad Trall. c. 10 gibt, entnimmt er ihrem eigenen Systeme. Die, welche für Christus nur einen Scheinleib annehmen, nennt er „Scheinmenschen", „Scheinleiber" (αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες) und droht ihnen ein Los an, das ihrer Lehre entspricht: sie werden „körperlos und dämonische (Gespenster)" sein (καὶ καθὼς φρονοῦσιν καὶ συμβήσεται αὐτοῖς, οὖσιν ἀσωμάτοις καὶ δαιμονιακοῖς). Mit Bezug auf die Lehre der Doketen nun und die von ihm gegebene Charakterisirung der Häretiker konnte Ignatius sehr wohl den auferstandenen Heiland sagen lassen: „Greifet und sehet, daß ich nicht ein körperloses Gespenst bin" (ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον). Der Sinn der Worte ist derselbe wie bei Lucas 24, 39, nur tritt die Verurtheilung der Lehre der Doketen klarer hervor.

Der Leser selbst möge sich für irgend eine der vorgelegten Erklärungen dieser Stelle entscheiden. Vielleicht wird er mit Eusebius [1] gestehen, daß er nicht weiß, woher sie genommen ist, vielleicht sich mit Hieronymus für das Hebräerevangelium entscheiden. Gewiß kann man auch in letzterem Falle nicht sagen, es würden die von Ignatius benutzten Evangelien nach Matthäus, Lucas und Johannes dadurch in ihrem Werthe sinken, daß er sich einmal auf eine andere Darstellung bezieht, zumal das Hebräerevangelium mit dem Berichte, welchen Matthäus hinterlassen, sehr verwandt, ursprünglich wohl identisch war.

Ignatius führt den Inhalt seines Glaubens und den Standpunkt, welchen er den Häretikern gegenüber vertritt, auf die Apostel zurück. Das Evangelium, welches die Apostel verkündet haben, ist die „Vollendung des ewigen Lebens" [2]. Die Propheten will er lieben, „weil sie die Evangelien vorausverkündet, auf Christus gehofft und ihn erwartet haben"; zu den Aposteln (wahrscheinlich wegen des Zusammenhangs die Briefe der Apostel) flieht er „wie zu der anwesenden Vorsteherschaft", zu dem Evangelium „wie zu dem wirklich gegenwärtigen Christus" [3]. Den Magnesiern (c. 13, 1) schreibt er: „Strebet euch zu befestigen in den Lehren des Herrn und der Apostel." Da muß Ignatius auch gewußt haben, daß die Bücher, welche er so fleißig studirt hat und so oft verwerthet, von Aposteln oder deren Schülern verfaßt waren. Sicher ist das der Fall bezüglich des vierten Evangeliums. Sein Verfasser bekennt sich ja als Augenzeuge der Ereignisse, welche er erzählt, sowohl im Vorworte seines Buches: „Das Wort

[1] H. E. III, 36. [2] *Ign.*, Ad Philad. 9, 2. [3] Ibid. 5, 1. 2.

ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (Joh. 1, 14), als auch gegen Schluß seiner Aufzeichnungen: „Und der es gesehen hat, hat es bezeugt" (19, 35; auch 21, 24). Ignatius hat den Prolog des Johannesevangeliums gelesen[1]; also kennt er den Anspruch, welchen der Evangelist erhebt. Hätte er ihm aber bezüglich der Aussage, Augenzeuge jener Vorgänge gewesen zu sein, keinen Glauben geschenkt, so hätte er auch seinen Bericht überhaupt nicht verwerthet.

Dieser Glaube des hl. Ignatius aber an die volle Uebereinstimmung seiner Evangelien mit der Lehre der Apostel und die Abfassung eines derselben durch einen Augenzeugen enthält ein Zeugniß von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Ohne Zweifel reicht Ignatius weit in das erste Jahrhundert zurück und hat zu einer Zeit gelebt, da noch mehrere der Apostel das Evangelium verkündeten. Als er um 110 an Polykarp schrieb, war er sicher älter als der jetzt 40 Jahre zählende Bischof von Smyrna; denn unmöglich hätte ein jüngerer Mitbischof dem noch vom Apostel Johannes unterrichteten und zum Hirten der Kirche bestellten Polykarp jene Mahnungen und Unterweisungen für die Amtsführung geben können, die Ignatius ihm ertheilt. Und seine Mahnung an die Magnesier (c. 3), ihren Bischof Damas wegen seiner Jugend nicht gering zu schätzen, hätte sich gewiß sonderbar ausgenommen, wenn er selbst jenem nur um wenige Jahre voraus gewesen wäre. So muß Ignatius, als er zum Martyrium geführt wurde, wenigstens 50—60 Jahre gezählt haben, sonach schon gegen 50—60 n. Chr. geboren sein. Vielleicht war er in Antiochien aufgewachsen, und wenn er auch die Apostel Petrus und Paulus, deren er in seinen Briefen wiederholt gedenkt[2], nicht mehr gesehen hatte, so fiel seine Jugend doch in eine Zeit, da ihr Andenken noch sehr lebendig war. Vielleicht auch hatte er zu Johannes oder einem andern Apostel in Beziehung gestanden. Denn es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß man in einer Zeit, da noch viele Apostelschüler lebten, dem hl. Petrus zum zweiten Nachfolger in Antiochien einen Mann gab, der sich apostolischer Unterweisungen nicht rühmen konnte. Sicher war Ignatius nicht ein Neubekehrter, sondern schon lange Zeit Mitglied der Gemeinde und wohl mit dem Christenthum und seiner Geschichte vertraut, als er die Leitung der Kirche übernahm. So fällt in seine Lebenszeit noch die Abfassung der Berichte über das Auftreten Jesu, die er benutzt. Der Rationalismus behauptet, sie

---

[1] Vgl. Ad Magn. 8, 2, oben S. 77.

[2] Ad Rom. 4, 3; Ad Ephes. 12, 2; Ad Smyrn. 3, 2.

seien nicht Werke der Apostel und Apostelschüler, sondern ein Product religiöser Schwärmerei, absichtlicher Erfindung und trügerischer Unterschiebung, das fertig oder auch halbfertig gerade damals herauskam, als Ignatius in vollem Mannesalter stand. Hätte Ignatius sie gläubig hingenommen? Der Martyrer ist nicht von einem blinden Glaubensdrange beseelt, weiht sich nicht in wildem Fanatismus dem Tode für eine nicht verbürgte, haltlose Sache. Sein Verlangen, für den Herrn zu sterben, ruht auf der felsenfesten Ueberzeugung von der Wahrheit der in unsern Evangelien berichteten Thatsachen. Was er auf dem Wege zum Martyrium über die Lehre der Doketen schreibt, ist natürlich auch gegen den gesagt, der ihm Christi Gottheit läugnet oder gar die Thatsachen des wunderbaren Lebens Jesu ganz verwirft: „Wenn er aber, wie einige Gottlose, d. i. Ungläubige, sagen, nur zum Scheine gelitten hat — sie selbst existiren nur zum Scheine —, wozu bin ich dann gefesselt? Wozu wünsche ich dann den Thieren vorgeworfen zu werden? Umsonst gehe ich dann in den Tod; denn ich erzähle dann Lügen über den Herrn." [1] Was würde Ignatius erst gesagt haben, wenn ihm einer behauptet hätte, die ganze Geschichte von Jesus sei ein Märchen? Bei einer solchen Gewißheit über die Grundlagen seines Glaubens ist es begreiflich, daß der Martyrer gern in den Tod geht, sich danach sehnt, diesen Beweis der Treue dem Gottessohne zu geben, der für ihn gestorben ist. Das ist die Anschauung, die religiöse Stellung eines wohlunterrichteten, gebildeten Mannes etwa 75 Jahre nach Christi Tod. So spricht ein Zeitgenosse der Apostel auf seinem Todesgange. Auf dem Wege zum Martyrium führt er die Worte unserer Evangelien im Munde, streut sie reichlich ein in die letzten Vermächtnisse an seine Brüder. Im Angesichte des Todes verwendet er das Evangelium, dessen Verfasser sich selbst als Jünger Jesu und als Augenzeugen der Ereignisse bekennt, die er berichtet.

Siebentes Kapitel.

Evangelien in Alexandrien.

Die Christengemeinde Alexandriens, über deren älteste Geschichte uns nur weniges mit Gewißheit überliefert ist, muß verhältnißmäßig früh in den Besitz von Evangelienschriften gekommen sein. Katholiken und Häretiker machen schon ganz im Beginne des 2. Jahrhunderts von solchen Gebrauch. Wollen wir bestimmen, welche es waren, so müssen wir die Andeutungen,

[1] Ad Trall. c. 10.

welche der sogen. Barnabasbrief gibt, wie auch die Spuren, welche sich in den Systemen der Häretiker Basilides und Valentinus finden, zu einer Erwägung vereinen. Wir geben aber dieselbe nicht als einen Beweis für sich, sondern als eine Verstärkung der schon in den vorhergehenden Kapiteln gebotenen Beweise.

1. Der Barnabasbrief.

Dieses Schreiben, mag es den Namen des Apostels mit Recht oder mit Unrecht tragen, stammt trotz der nicht in alleweg richtigen Auffassung, welche es bezüglich des Alten Testaments bekundet, aus rechtgläubigen Kreisen. Nach allgemeiner Ansicht ward es von einem Alexandriner verfaßt. In der Bestimmung der Abfassungszeit weicht man vielfach voneinander ab; doch ist 100—120 der Zeitraum, über welchen auch die sogen. Kritik nicht hinausgeht. Am richtigsten möchte die Abfassung im Jahre 98 angenommen werden. Um diese Zeit schon herrschte bezüglich der Geschichte Jesu in Alexandrien ganz dieselbe Auffassung, welche die Evangelien bieten und welche uns für dieselbe Zeit schon in den Kirchen von Rom, Kleinasien und Syrien begegnete. Auch dem Schreiber des Barnabasbriefes ist Jesus der Gottessohn, der eine menschliche Natur annahm, um für uns zu leiden und zu sühnen, der während seiner Lehrthätigkeit in Palästina Wunder und Zeichen wirkte und wegen des Bekenntnisses seiner Gottheit Verfolgung und Tod erlitt [1]. Die Mißhandlungen des Herrn, die Bekleidung mit dem rothen Mantel, seine Verspottung und Bespeiung, die Stärkung des Gekreuzigten mit Galle und Essig kennt auch der Verfasser des Barnabasbriefes [2], und er ist in voller Uebereinstimmung mit dem, was wir bei Matth. 27, 27—35 lesen. Auch die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, die Aussendung und Bevollmächtigung der Apostel gehört zum Inhalte seiner Lehre [3]. Die Einsetzung der Taufe durch Christus ist ihm ebenfalls bekannt; denn er preist diejenigen selig, welche mit vertrauensvollem Aufblick zum Kreuze herabgestiegen sind in das Wasser [4]. Doch noch andere deutlichere Anklänge an die Synoptiker und besonders an Matthäus sind im Barnabasbriefe vorhanden. Zum Beweise für die göttliche Würde Christi führt der Verfasser den Psalm 109 an: „Es sprach der Herr zu meinem Herrn . . .“, und macht darauf aufmerksam, daß David den Messias nicht seinen „Sohn“, sondern seinen „Herrn“ nenne [5]. Es

[1] Vgl. Barn. ep. 5, 5. 9; 7, 5; 6, 11; 5, 8; 7, 9. [2] Ibid. 7, 9; 7, 3. [3] Ibid. 5, 5. 6; 15, 9; 8, 3. [4] Ibid. 11, 8; 11, 11. [5] Ibid. 12, 10. 11.

ist gewiß nicht eine selbständige Erklärung des Psalms, welche der Briefschreiber hier gibt, sondern eine Verwerthung des Beweises, welchen Jesus bei den Synoptikern den Pharisäern gegenüber führt [1]. Durch die Bemerkung, daß Jesus große Sünder zu Aposteln berufen, und durch die Begründung, er habe es gethan, um zu zeigen, daß er gekommen sei, nicht die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder, werden wir an die Berufung Levis erinnert und an die Zurückweisung, welche der Tadel der Pharisäer nach der Darstellung der drei ersten Evangelien erfährt [2]. Die Erwägung, der Sohn Gottes sei im Fleische gekommen, damit die Summe der Verbrechen von denen, welche seine Propheten bis zum Tode verfolgt hatten, voll gemacht würde, erinnert deutlich an die Worte bei Matthäus: „Darum bezeuget ihr wider euch selbst, daß ihr die Söhne derer seid, welche die Propheten getödtet. Und ihr machet das Maß eurer Väter voll." [3] Die Vermuthung, daß der Verfasser des Barnabasbriefes aus Matthäus geschöpft hat, ist durch die vorstehenden Ausführungen gewiß schon begründet, und sie wird noch dadurch bestätigt, daß er an einer andern Stelle sich ausdrücklich auf eine geschriebene Quelle bezieht, welche wiederum mit Matthäus übereinstimmt: „Sorgen wir, daß wir nicht befunden werden, wie geschrieben steht: ‚Viele sind berufen, wenige aber auserwählt.'" [4] Nur Matthäus berichtet diesen Ausspruch des Herrn; sein Evangelium wenigstens hat der Verfasser des Barnabasbriefes eingesehen, und wenn er es auch nicht so häufig citirt wie die Bücher des Alten Testaments, so macht er in ihrer Bewerthung doch keinen Unterschied. Das Buch, welches ihm die Aussprüche Jesu und sein Leben erzählt, ist für ihn eine Auctorität wie die Bücher des Gesetzes und der Propheten.

2. Basilides.

Dieser Begründer einer Secte aus der frühesten Zeit des 2. Jahrhunderts hatte zu Alexandrien, dem Mittelpunkte und dem Herde des geistigen Lebens im Oriente, enge Beziehungen. Wenn er dort nicht geboren war, so muß er doch längere Zeit daselbst verweilt haben; denn Eusebius, dem alte Quellen über ihn vorlagen, nennt ihn einen Alexandriner und berichtet, daß er in Aegypten seine Irrlehre verbreitet habe [5]. Da

---

[1] Vgl. Matth. 22, 43 sq. Marc. 12, 35 sq. Luc 20, 41 sq.
[2] Barn. ep. 5, 9 und Matth. 9, 13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32.
[3] Vgl. Barn ep. 5, 11 und Matth. 23, 31.
[4] Barn. ep. 4, 14 = Matth. 20, 16; 22, 14.
[5] *Euseb.*, H. E. IV, 7. Ebenso *Iren.*, Adv. haer. I, 24, 1.

Basilides schon um 120 das Haupt einer häretischen Schule war, so steht er dem apostolischen Zeitalter sehr nahe und muß ein Zeitgenosse des hl. Ignatius, Polykarps und auch des Schreibers des Barnabasbriefes genannt werden. Basilides verfaßte, wie sein Bekämpfer Agrippa Castor, welcher nicht lange nach ihm schrieb, uns mittheilt, einen Commentar zum Evangelium in 24 Büchern[1]. Wahrscheinlich enthielt derselbe eine Darlegung seines eigenen Systems mit Heranziehung der Lehre Christi und der Darstellung unserer Evangelien, insoweit ihm dieselben paßten. Clemens von Alexandrien[2] erwähnt das 23. dieser Bücher und entnimmt demselben mehrere Stellen, in welchen Basilides erörtert, weshalb auch die, welche nicht gesündigt haben, weshalb selbst Kinder, die nicht sündigen konnten, Leiden zu ertragen haben. Es ist wohl sicher, daß Basilides bei dieser Erörterung Joh. 9, 1—4 vorschwebte, woselbst die Jünger beim Anblicke des Blindgebornen den Heiland fragen: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?“[3] Eine andere Nachricht, welche wir über die Werke des Basilides besitzen, thut dar, daß das 13. Buch seiner „Tractate“, welche vielleicht mit jenem „Commentar zum Evangelium“ identisch waren, einen Hinweis auf die Parabel vom reichen Prasser und armen Lazarus enthielt, welche bei Luc. 16, 19 ff. steht[4]. Schüler des Basilides erörtern den Ausspruch des Herrn über die Schwierigkeit der freiwilligen Keuschheit, welchen Matthäus (19, 11. 12) aufgezeichnet hat[5].

Noch deutlichere Hinweise darauf, daß Basilides unsere Evangelien kannte, gewähren die Notizen, welche Hippolyt, der Schüler des hl. Irenäus, uns aus seinen Werken aufbewahrt hat: „Der Same des Kosmos, sagt er (wie der Zusammenhang zeigt, Basilides selbst), ist erzeugt aus dem Nicht-Seienden: das Wort, welches gesprochen ward: ‚Es werde Licht!‘ Und dieses, sagt er (wiederum Basilides), ist das, welches in den Evangelien gesagt wird: ‚Er war das wahre Licht, welches jeden Menschen

---

[1] *Euseb.* l. c. [2] Strom. IV. 12 (*Migne*, P. G. VIII, 1289).

[3] Vgl. Zahn, Gesch. d. neutestam. Canons I, 767.

[4] Vgl. Archelai et Manetis disputatio bei *Routh*, Reliquiae sacrae V (Ed altera. Oxonii 1848), 196 sq.: „Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior non longe post nostrorum Apostolorum memoriam. . . . Et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. Exstat tamen tertius decimus liber tractatuum eius, cuius initium tale est: Tertium decimum nobis tractatuum scribentibus librum, necessarium sermonem uberemque *salutaris sermo* praestavit. Per parvulam (l. *parabolam*) *divitis et pauperis* naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulavit indicat.“

[5] Siehe bei *Clem. Alex.* l. c. III, 1 (*Migne* l. c. VIII, 1098. 1100)

erleuchtet, der in diese Welt kommt.'"[1] Also was wir bei Joh. 1, 9 lesen: „Er war das wahre Licht . . .", ist nach Basilides in den Evangelien gesagt. Diese sind aber nicht sich mündlich fortpflanzende Erzählungen über den Heiland; solche würden nur Evangelium heißen. Basilides muß mehrere schriftliche Berichte gekannt haben und unter diesen auch das vierte Evangelium. Noch eine andere Stelle stimmt mit Johannes überein. „Daß aber, sagt er (Basilides), jedes Ding seine eigenen Zeiten hat, dafür genügt der Erlöser, wenn er sagt: ‚Noch nicht ist meine Stunde gekommen.'"[2] Es ist gewiß das Wort aus dem Berichte über die Hochzeit zu Kana bei Joh. 2, 4, welches Basilides vorschwebt. Die Botschaft des Engels an die Jungfrau von Nazareth, welche Lucas (1, 35) berichtet, hat Basilides auch gekannt und, freilich in voller Mißdeutung, in sein System verwoben: „Der Heilige Geist wird über dich kommen . . ., und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten."[3] Als eine Uebereinstimmung mit dem Inhalte des Matthäusevangeliums können wir aus den Nachrichten Hippolyts hervorheben, daß Basilides die Erscheinung des Sternes und die Reise der Magier gekannt hat[4]. Ueberhaupt war die Geschichte der Kindheit Jesu, welche die Basilidianer als wahr annahmen, ganz dieselbe wie die, welche unsere Evangelien erzählen. „Und als die Menschwerdung, welche schon vorher erklärt wurde, statthatte, da geschah nach ihnen bezüglich des Erlösers alles so, wie es in den Evangelien geschrieben steht."[5]

Soweit Hippolyt über Basilides und seine Anhänger. Man hat zwar Bedenken gegen seine Nachrichten erhoben und die Ansicht ausgesprochen, er habe sich täuschen lassen und in dem Werke eines Spätern eine Schrift des Basilides selbst gesehen. Doch erscheint diese Annahme sehr unwahrscheinlich, wenn wir erwägen, daß schon Irenäus, der Lehrer Hippolyts, mit den Werken des Hauptes der Secte bekannt war und daß auch Clemens von Alexandrien sie kannte. Zudem stimmen die Nachrichten, welche Hippolyt über des Basilides System gibt, ihren Hauptideen nach mit denen überein, welche Clemens von Alexandrien ohne Zweifel nach einem Werke des Basilides selbst uns hinterlassen. Aus diesen Gründen stimmen wir der Mehrzahl der Forscher bei und halten mit ihnen daran fest, daß auch Hippolyt seine Nachrichten aus einem Werke des

[1] *Hippol.*, Refut. omn. haer. (*Migne* [unter den Werken von *Origenes*], P. G. XVI, 3306).

[2] *Hippol.* l. c. (*Migne* l. c. XVI, 3318). [3] Ibid. (*Migne* l. c. XVI, 3315).

[4] Ibid. (*Migne* l. c. XVI, 3318). [5] Ibid. (*Migne* l. c. XVI, 3319).

Basilides schöpfte. Basilides also hat Stellen aus dem Johannesevangelium verwerthet; seine Schüler verwenden dasselbe ebenfalls sehr ausgiebig. Dann kann dieses Evangelium um 120 nicht mehr ganz neu sein. Eine ganz neu auftauchende Schrift, welche die Häretiker so begierig ausnutzen, wäre von den Katholiken nicht anerkannt. Die gemeinsame Benutzung durch beide einander so schroff gegenüberstehende Parteien thut dar, daß sie gemeinsames Eigenthum war, bevor sich die Scheidung vollzog.

3. Valentinus.

Die Secte, welche während des 2. Jahrhunderts die größte Bedeutung erlangte und weite Kreise der Christenheit von der kirchlichen Einheit losriß, hatte ebenfalls einen Alexandriner zu ihrem Hauptbegründer. Valentinus hatte in Aegypten der Kirche angehört und war daselbst schon als Lehrer aufgetreten[1]. Auch in Rom, wohin er um 140 kam, betheiligte er sich für einige Zeit noch am kirchlichen Leben der rechtgläubigen Gemeinde. Als Irrlehrer entlarvt, ward er ausgeschlossen und widmete sich seitdem der Ausbildung und Verbreitung jener Lehre, welche den Namen Gnosis (Erkenntniß) erhielt. Einige Lehren des Christenthums behielt Valentinus bei, gab ihnen aber durch Verquickung mit seinen phantastischen Speculationen eine ganz andere Bedeutung. So entstand ein wunderliches System, welches die sonderbarsten Ansichten über Gott, den Ursprung der Welt, den Ursprung des Uebels und die Erlösung von demselben mit den Ereignissen aus dem Leben des Herrn und mit seinen Lehren vereinte. Valentin und seine Schüler entnahmen die Geschichte Jesu von Nazareth unsern Evangelien. Bekanntschaft mit diesen Büchern wird für Valentin selbst durch Tertullian[2] bezeugt. Derselbe versichert uns zu einer Zeit, da der Begründer der Secte wohl erst 40 Jahre verstorben war, daß Valentin unsere vier Evangelien anerkannt, aber seinem System gemäß gedeutet habe. Trotz dieser Aussagen Tertullians hat man die Bekanntschaft mit unsern Evangelien für Valentin selbst als fraglich hingestellt, wenn man sie auch für seine Schüler zugesteht. Indessen spricht Benutzung durch die Schüler auch für Anerkennung durch den Meister, und wenn man nachweisen kann, daß die verschiedenen Zweige, in welche Valentins Schule zerfiel, und alle ihre Häupter schon bald nach dem Tode Valentins unsere Evangelien anerkennen, so läßt sich die Folgerung nicht abweisen, daß der Begründer der Secte selbst sie anerkannt und zur Grundlage seines

[1] *Epiph.*, Haer. 31, 2. [2] De praescr. haer. 30. 38 (*Migne*, P. L. II, 43. 57).

Systems gemacht hat. Die Benutzung der Evangelien durch alle Schulen der Valentinianer aber ist eine sichere Thatsache.

Bezüglich des Zweiges der Valentinianer, welcher sich über Italien und Gallien ausbreitete, haben wir die bestimmtesten Nachrichten und zahlreiche Belege in dem Werke des hl. Irenäus. Derselbe wendet sich im Vorworte seines ersten Buches hauptsächlich gegen Ptolemäus, das Haupt der italienischen Schule und einen der ersten Jünger Valentins. Ohne Zweifel sind die Valentinianer, von denen Irenäus in den ersten Kapiteln seines Buches redet, Anhänger dieses Ptolemäus. Zahlreiche Citate aus ihren Schriftauslegungen beweisen, daß sie unsere vier Evangelien gekannt haben [1]. Erklärungen, welche Ptolemäus selbst zum Eingang des Johannesevangeliums gab, bringt Irenäus im achten Kapitel seines ersten Buches, und in einem Briefe an Flora weist Ptolemäus auf Johannes 1, 3 als auf ein Wort des Apostels hin [2]. Das stimmt mit der Behauptung des hl. Irenäus, daß die Valentinianer vom vierten Evangelium einen sehr ausgiebigen Gebrauch machen [3], durchaus überein.

Ein anderes Haupt dieses Zweiges der Valentinianer war Herakleon, der nach Origines noch in persönlichen Beziehungen zum Begründer des Systems gestanden hat [4] und schon um 160 geschrieben haben muß. Herakleon verfaßte einen Commentar zum Johannesevangelium, aus welchem Origenes uns viele Fragmente aufbewahrt hat [5]. Namentlich das 1., 2., 4. und 8. Kapitel des Johannesevangeliums sind sehr stark unter diesen Bruchstücken vertreten. Auch zum Lucasevangelium gab Herakleon Erklärungen; vielleicht schrieb er einen ähnlichen Commentar wie zum Evangelium nach Johannes. Seine Auslegung zu der Stelle: „Jeder, der mich vor den Menschen bekennt ...“ (Luc. 12, 8), hat Clemens von Alexandrien uns aufbewahrt, und in den Fragmenten bei Origenes finden sich ebenfalls einige Anklänge an Lucas [6]. Das Matthäusevangelium war Herakleon ebenfalls nicht unbekannt. Brooke notirt sieben Stellen, an welchen die Fragmente Herakleons an Matthäus anklingen. Die deutlichste An-

---

[1] Vgl. namentlich *Iren.*, Adv. haer. I, 3, 2. 3. 5; 8, 2—5.

[2] *Iren.* l. c. I, 8, 5; auch I, 8, 2 = Io. 12, 27. Epist. ad Flor. (*Epiph.* l. c. 33, 3 bei *Migne*, P. G. XLI, 557).

[3] *Iren.* l. c. III, 11, 7.

[4] *Orig.*, Comment. in Ioann. II, 8 (*Migne* l. c. XIV, 137).

[5] Zuletzt zusammengestellt und bearbeitet von *A. E. Brooke*, The Fragments of Heracleon (Texts and Studies [Cambridge 1891] n. 4).

[6] *Clem. Alex*, Strom. IV, 9 (*Migne* l. c. VIII, 1281). Vgl. auch den Index der Schriftstellen bei *Brooke* l. c.

lehnung ist die an Matthäus 8, 12: „Die Kinder des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsterniß.“ [1] Herakleon findet in ihr die Erfüllung dessen, was der Prophet (Isaias 1, 2) schon vorausgesagt hat. Altes und Neues Testament stehen nach ihm also in engster Beziehung. Das eine enthält die Prophezeiung, das andere meldet die Erfüllung.

Mit Uebergehung der Markosianer, einer andern Gruppe der Valentinianer, deren Bekanntschaft mit den Evangelien Irenäus bezeugt [2], wenden wir uns der sogen. morgenländischen (östlichen) Schule derselben zu. Clemens von Alexandrien hat uns eine Reihe ihrer Auslegungen der Schrift aufbewahrt. Dieselben beweisen große Vertrautheit mit dem Johannesevangelium; namentlich ist es wiederum das Vorwort desselben, welches ihr Interesse in Anspruch nimmt [3]. Einen eingehendern Nachweis für Benutzung der Synoptiker durch die Schüler Valentins führt Zahn, auf den wir im Interesse einer gedrängtern Darstellung verweisen [4].

Die Thatsache also, daß die einflußreichsten Schüler Valentins trotz der Verschiedenheiten, welche ihre Systeme aufweisen, in der Verwerthung unserer Evangelien übereinstimmen, steht fest. Um 170—180 erkannten alle Zweige des Valentinianismus unsere Evangelien an. Da Valentin aber keinesfalls lange vor 160 starb [5], so läßt sich kaum denken, daß in dieser kurzen Frist schon alle die verschiedenen Schulen, welche jetzt unter eigenen Häuptern standen, die Evangelien angenommen hätten. Noch weniger konnten die Schüler in dieser Zeit den Inhalt jener Bücher so völlig mit ihren Vorstellungen verbinden. Zudem nimmt der Inhalt der Evangelien eine so bedeutende Stellung in den Systemen der Valentinianer ein, daß, wenn sie selbst erst denselben aufgenommen hätten, ihre Lehren von denen des Begründers wesentlich verschieden gewesen wären. Zwar haben sie das System ihres Begründers nach verschiedenen Seiten hin ausgebildet, auch wohl etwas abgeändert, aber eine Neubegründung, welcher die Zuführung der evangelischen Stoffe gleichgekommen wäre, haben sie nicht unternommen. Weil es nun auch gewiß ist, daß Valentin wenigstens, da er gegen 140 nach Rom kam, mit unsern Evangelien bekannt wurde, so muß man annehmen,

---

[1] *Orig.*, In Ioann. 4, 46—53 (*Migne* l. c. XIV, 516). [2] Adv. haer. I, 18. 20.

[3] Vgl. Ἐκ τῶν τοῦ Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας ἐπιτομαί bei *Migne* l. c. IX. 651 sq., namentlich Epit. 6. 7. 41. 45. 65 u. a.

[4] Zahn a. a. O. I, 740 ff.; zum Johannesevangelium vgl. auch II, 961 ff.

[5] Nach *Iren.* l. c. III, 4, 3 kam er nach Rom unter Papst Hyginus, erlangte seine größte Bedeutung unter Pius und verweilte daselbst noch unter Anicet (151—162, al. 157—168).

daß er selbst noch diese Bücher zur Grundlage seines Systems gemacht hat. Was Tertullian uns, wie schon bemerkt worden, mittheilt, wird durch den Valentinianismus und seine Geschichte gefordert.

Doch lernte Valentin diese Evangelien nicht erst in Rom kennen. Dorthin kam er, im Mannesalter stehend, schon ausgebildet und als Lehrer von einigem Ruf. Bücher, welche ihm hier zuerst begegneten und welche sich mit seinen Grundanschauungen so schwer vereinigen ließen, hätte er nicht als maßgebend anerkannt. So muß er dieselben schon in Alexandrien kennen gelernt haben. Diese Erwägung wird natürlich noch verstärkt, wenn wir an die Thatsache erinnern, daß Basilides, welcher ebenfalls Beziehungen zu Alexandrien unterhalten, schon um das Jahr 120 Stellen derselben Evangelien in seine Darstellungen verwoben und daß der Verfasser des Barnabasbriefes das Matthäusevangelium wenigstens schon um 100 gekannt hat. Die eine Thatsache beleuchtet die andere und erhöht ihre Bedeutung, und bei sorgsamer Erwägung des gesamten für Alexandrien in Betracht kommenden Materials kann man die Behauptung nicht abweisen, daß Johannes und Lucas daselbst zwischen 100—120, Matthäus aber schon vor dem Jahre 100 eingeführt worden.

Die Benutzung der Evangelien durch die Häretiker Basilides und Valentin ist von solcher Bedeutung, daß wir sie mit einigen Worten wenigstens noch hervorheben müssen. Nur dann konnte die Aufnahme ihrer Systeme in den christlichen Kreisen erwartet werden, das war beiden Männern klar, wenn sie den Inhalt der Evangelien in dieselben verwoben. Und es muß ihnen viel daran gelegen haben, ihre Lehren auf die evangelische Geschichte und auf die Bücher, in welchen sie enthalten war, zu gründen. Denn sie wollen lieber zu den absonderlichsten und gewaltsamsten Deutungen greifen, als mit diesen Darstellungen brechen. Gewiß ist das ein schlagender Beweis für das Ansehen, welches die Evangelien damals genossen. Wenn die Sectenstifter, welche um 140 und 120 aus der Kirche scheiden, die bisher anerkannten Bücher mitnehmen, so muß schon damals deren Stellung eine sehr gefestigte gewesen sein.

Achtes Kapitel.

Evangelien in den Kirchen Griechenlands.

Daß unsere Evangelien bereits in den ersten Jahrzehnten des 2. und gegen Ausgang des 1. Jahrhunderts im Besitze der ältesten Kirche waren, ist bewiesen. Für die Bestimmung des Umkreises, innerhalb dessen sie verehrt wurden, ist noch eine Nachricht von Interesse, welche die Verbreitung

derselben in den Kirchen Griechenlands bezeugt. Aristides, ein christlicher Philosoph aus Athen, widmete wie Justinus dem Kaiser eine Vertheidigung des Christenthums, in welcher er geschriebene Evangelien erwähnt. Diese Apologie ward wahrscheinlich um 125 n. Chr. dem Kaiser Hadrian überreicht. Wenigstens sprechen die Nachrichten bei Eusebius, welcher das zu seiner Zeit noch sehr bekannte Werk wohl eingesehen hat, für diese Zeit der Abfassung [1]. Nach einer der Ueberschriften indes, welche die syrische Uebersetzung trägt, hielt Aristides seine Vertheidigung vor Antoninus Pius, wohl bald nach 140 n. Chr. Wenn gegen die Echtheit dieser Ueberschrift auch Bedenken bestehen, so ist die Zeit von 125 doch nicht mehr mit völliger Gewißheit für die Abfassung anzusetzen. Sehr groß aber kann der Unterschied in betreff der Datirung nicht sein; spätestens fiele des Aristides Apologie mit der zusammen, welche Justin in Rom schrieb. Für lange Zeit war das Werk des Philosophen von Athen verloren gegangen, bis in den letzten Jahrzehnten zuerst ein Theil einer armenischen Uebersetzung und eine Uebertragung derselben ins Syrische aufgefunden wurde. Letztere führte zur Entdeckung, daß wir auch einen griechischen Text fast vollständig besaßen, ohne ihn jedoch als Apologie des Aristides zu kennen [2]. Alle drei Schriftstücke führen auf dieselbe Vorlage zurück. Am wenigsten getreu ist dieselbe in dem Bruchstücke der armenischen Uebersetzung wiedergegeben. Auch der Hinweis auf ein schriftliches Evangelium, auf welchen es uns hier ankommt, ist in derselben auf freie Weise umschrieben.

Die Uebereinstimmung der syrischen Uebersetzung aber mit dem griechischen Texte macht es gewiß, daß die ursprüngliche Fassung geschriebener Evangelien Erwähnung that, und zwar im Zusammenhange mit einer Darlegung der christlichen Lehre, welche auch in jenen Büchern enthalten ist.

---

[1] *Euseb.*, H. E. IV, 3 und Eusebii Chronicor. libri duo. Ed. *Alfred Schoene* II (Berolini 1866), 166. 167.

[2] Derselbe ist mit geringen Abänderungen in eine legendenartige Erzählung „Barlaam und Josaphat“ aufgenommen, welche man gewöhnlich mit den Werken des hl. Joh. Damascenus zusammenstellte (*Migne*, P. G. XCVI, 857 sq.). Alles auf die Apologie des Aristides bezügliche Material ist in der Ausgabe zusammengestellt, welche der Entdecker der syrischen Uebersetzung veranstaltete: The Apology of Aristides. Edited and translated by *J. Rendel Harris* M. A. with an Appendix by *J. Armitage Robinson* M. A. Cambridge University Press. Eine deutsche Uebersetzung der syrischen Version bot Prof. Dr. Schönfelder in Theol. Quartalschr. 1892, S. 532 ff. Vgl. auch: Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Richard Raabe in „Texte und Untersuchungen“ von v. Gebhardt und Harnack IX, Heft 1.

Nach der syrischen Uebersetzung:

Die Christen nunmehr berechnen den Anfang ihrer Religion von Jesus Christus, welcher der Sohn des allerhöchsten Gottes genannt wird, und es wird [von ihm?] gesagt, daß herabgestiegen ist Gott vom Himmel und von einer hebräischen Jungfrau nahm und anzog Fleisch, und es wohnte in einer Menschentochter der Sohn Gottes. Dies wird aus jenem Evangelium gelehrt, das vor kurzer Zeit nach ihrer Aussage verkündet worden ist; auch ihr, wenn ihr darin lesen werdet, werdet die Kraft erfassen, die über (auf) ihm ist. Dieser Jesus also wurde aus dem Stamme der Juden geboren. Er hatte aber zwölf Jünger, damit sein Werk[1] vollendet werde. Er ward von den Juden durchbohrt und starb und wurde begraben. Und sie sagen (sagten), daß er nach drei Tagen erstand und zum Himmel auffuhr.

Und darauf gingen diese zwölf Jünger hinaus in die bekannten Theile der Welt und lehrten von seiner Größe in aller Demuth und Mäßigung. Und deshalb heißen auch jene, welche heute an diese Predigt

Nach dem griechischen Texte:

Die Christen ... leiten ihren Ursprung von dem Herrn Jesus Christus her. Er, da er der Sohn Gottes des Allerhöchsten war, stieg, wie (von ihnen) bekannt wird, durch den Heiligen Geist hernieder (ὁμολογεῖται ... καταβὰς ἐν πνεύματι ἁγίῳ) für die Rettung der Menschen, und empfangen von einer heiligen Jungfrau ohne Beihilfe eines Mannes und Verlust der Jungfrauschaft nahm er Fleisch an und erschien den Menschen, sie zurückzurufen vom Irrthum der Abgötterei.

[Er hatte zwölf Jünger, welche nach seiner Himmelfahrt...] Und nach Vollendung seines wunderbaren Werkes (οἰκονομίαν) erlitt er den Tod am Kreuze aus freiem Entschluß, seinem großen Plane gemäß (κατ' οἰκονομίαν μεγάλην), und nach drei Tagen stand er wieder zum Leben auf und stieg gen Himmel empor.

Die Herrlichkeit seiner Erscheinung[2] kannst du, o König, wenn du willst, erkennen aus der Heiligen Schrift, welche sie Evangelium nennen (ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς γραφῆς). Er hatte zwölf Jünger, welche nach seiner

[1] „Das syrische Wort entspricht dem griechischen οἰκονομία, lat. dispensatio." Schönfelder a. a. O. Dr. Raabe, der sonst fast wörtlich übereinstimmt, übersetzt hier (a. a. O. S. 3): „Er hatte aber zwölf Jünger, damit sein wunderbarer Heilsplan vollendet würde."

[2] Τὸ κλέος τῆς παρουσίας. Ob des Erstandenen? oder die Herrlichkeit seiner zweiten Ankunft? oder, was wahrscheinlicher, seines ganzen Erdenlebens?

Nach der syrischen Uebersetzung:	Nach dem griechischen Texte:
glauben, Christen und sind wohl bekannt.	Himmelfahrt auszogen zu den Gegenden der Welt und seine Größe lehrten.
R. Harris l. c. p. 36.[1]	*R. Harris* l. c. cap. XV, p. 110.

Wie wir sehen, sind in diesem Abrisse der christlichen Lehre die Hauptereignisse aus dem Leben Jesu zusammengefaßt und in Verbindung gebracht mit einer Aufzeichnung, welche Evangelium heißt. Wenigstens die hier von Aristides erwähnten Thatsachen mußten in demselben zu lesen sein: die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Bewirkung derselben durch den Heiligen Geist aus einer Jungfrau, die Wahl der zwölf Jünger, der Tod Jesu, sein Begräbniß, die Auferstehung am dritten Tage und seine Himmelfahrt. Die Richtigkeit all dieser Angaben, darauf weist Aristides bald nachher nochmals ausdrücklich den Kaiser hin, kann „aus den Büchern der Christen ersehen werden“ (ἐκ τῶν γραφῶν αὐτῶν ἔξεστί σοι γνῶναι). In demselben Kapitel (16) wird außerdem noch zweimal auf die γραφαί hingewiesen (λαβὼν οὖν τὰς γραφὰς αὐτῶν καὶ ἀναγνοὺς εὑρήσεις . . . ταῖς γραφαῖς αὐτῶν ἐγκύψας πέπεισμαι)[2]. Dieser wiederholte Hinweis auf geschriebene Berichte über das Leben Jesu zeigt uns, daß Aristides mehrere Aufzeichnungen im Auge hatte. Sie gehören aber zusammen, werden wie die Evangelien der römischen Kirche zu einer Einheit zusammengefaßt und heißen als solche „das heilige Evangelium“ (εὐαγγελικὴ ἁγία γραφή). Dann aber müssen sie auch ihrem Inhalte nach miteinander in Einklang gestanden haben. Die Zeichnung Jesu und seines Auftretens, welche die einzelnen Bücher enthielten, mußte dieselbe sein, wenigstens durften sich keine bedeutend voneinander abweichenden Züge finden. Das Christusbild der in den Tagen des Aristides von den katholischen Gemeinden anerkannten Evangelien war nicht schwankend und unbestimmt, sondern es wies sehr feste und klare Züge auf, die sich nicht mehr verwischen ließen. Auch geben diese Bücher officielle Auskunft über den Glauben der Christen. Was der Kaiser in ihnen liest, das darf er als das Bekenntniß aller Christen ansehen, das darf er auch zum Maßstabe nehmen, mit welchem er die Zuverlässigkeit des Apologeten selbst bemißt. Zugleich müssen diese Evangelien

---

[1] Dr. Schönfelders Uebersetzung (a. a. O. S. 535) stimmt fast wörtlich mit der hier gegebenen überein.

[2] Die Apologie des Aristides. Recension und Reconstruction des Textes von Lic. Edgar Hennecke in „Texte und Untersuchungen“ IV (Leipzig 1893), Heft 3, S. 40. 41.

schon so verbreitet sein, daß jedermann unter den Christen sie kennt, und daß der Kaiser, wenn er nur will, sie leicht einsehen kann.

Der Inhalt dieser Evangelien stimmte, wie wir bereits sahen, mit dem der unsern und mit den Commentaren der römischen Kirche zur Zeit Justins überein. Die so starke Betonung der wunderbaren Empfängniß des Herrn durch den Heiligen Geist und der Jungfräulichkeit seiner Mutter machen es sehr wahrscheinlich, daß Aristides die Erzählung des hl. Lucas (1, 26 ff.) oder Matthäus (1, 18 ff.) gelesen hatte. Aus einer Apologie, welche ein anderer Athener, Quadratus, um 125 dem Kaiser Hadrian überreichte, welche also entweder kurz vor der Vertheidigungsschrift des Aristides oder gleichzeitig mit ihr geschrieben wurde, wissen wir, daß man damals die Erzählungen von Krankenheilungen und Todtenerweckungen durch den Heiland als allgemein bekannt voraussetzte. Wahrscheinlich stammten auch diese Nachrichten aus ebendenselben Evangelien der Kirche von Athen. Es ist darum gewiß berechtigt, daß wir eine Stelle, welche Eusebius uns aus der Apologie des Quadratus aufbewahrt hat, hier berücksichtigen. „Die Thaten unseres Erlösers", so führt Quadratus dem Kaiser gegenüber aus, „waren immer vor Augen; denn sie beruhten auf Wahrheit. Diejenigen nämlich, welche von Krankheiten geheilt oder vom Tode auferweckt worden, sah man nicht bloß damals, als sie geheilt oder auferweckt wurden; vielmehr waren sie stets gegenwärtig. Nicht nur solange unser Erlöser auf Erden weilte, sondern auch nach seinem Heimgange waren sie noch geraume Zeit am Leben, so daß einige von ihnen sogar bis auf unsere Zeit herabgekommen sind." [1] Die letzten Worte sind gewiß von großer Bedeutung. Ein gebildeter Mann wie Quadratus bekennt sich zum Glauben an Christi Wunder zu einer Zeit, bis zu welcher Zeitgenossen Jesu noch heranreichen. Ja er wagt dem Kaiser gegenüber die Behauptung, daß einige der Geheilten noch leben oder doch erst vor kurzem gestorben sind [2]. Was die Kenntniß unserer Evangelien angeht, so wird man sie Quadratus nicht wegen dieser Stelle beilegen; aber es muß seine Mittheilung gemeinsam mit den Anzeichen erwogen werden, welche sich bei

---

[1] *Euseb.*, H. E. IV, 3.

[2] Vgl. dazu das neu entdeckte Fragment des Papias: Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von Dr. C. de Boor in „Texte und Untersuchungen" von v. Gebhardt u. Harnack V, 167—184: Ἱστορεῖ . . . περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων. Er berichtet über die von Christus von den Todten Auferweckten, daß sie bis Hadrian (117—138) lebten.

Aristides finden. Beide stehen sich zeitlich wenigstens sehr nahe und sind Mitglieder derselben Kirche.

Noch eine andere Thatsache, welche wir schon erwähnten, kommt hier in Betracht. Der hl. Clemens von Rom schrieb im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts einen Brief an eine Nachbarkirche Athens, an die durch Zwiespalt aufgeregte Gemeinde von Korinth. Wir sahen bereits, daß er die Mahnungen des Herrn, welche er ihnen vorhält, einem der synoptischen Evangelien entnimmt. Etwas Neues will er mit denselben nicht sagen, sondern Längstbekanntes in die Erinnerung rufen. Wenn Clemens nicht voraussetzte, daß die schriftliche Fassung, in welcher ihm diese Worte Jesu vorliegen, auch den Korinthern bekannt sei, so würde er ausführlicher sein, würde z. B. erwähnen, er wisse, daß einstmals der Herr gesagt . . ., oder es sei ihm überliefert, daß der Herr mit diesen Worten ungefähr seinen Jüngern Liebe und Demuth empfohlen habe. Vielleicht hätte Clemens auch darauf hingewiesen, daß man in seiner Kirche eine Aufzeichnung der Reden Jesu besitze, denen er diese Mahnung entnommen. Von alledem sagt er nichts, und dennoch nimmt er an, daß die Korinther ihn gleich verstehen, jenes Wort gleich als einen Ausspruch Christi anerkennen werden. Das war aber nur möglich, wenn der Bischof von Rom voraussetzte, daß auch in der Kirche von Korinth solche Aufzeichnungen existirten und mit denen übereinstimmten, welche er in Händen hatte. In dieser Voraussetzung aber konnte der hl. Clemens sich nicht täuschen. Denn er verräth in seinem Briefe eine Kenntniß der Zustände und der Persönlichkeiten der Gemeinde von Korinth, welche bis ins Einzelne geht. Dann hat er auch gewußt, ob man dort, wie auch in Rom, schon einen Canon von Apostelschriften besaß und welche Bücher zu demselben gehörten. Somit müssen unsere synoptischen Evangelien schon gegen Ausgang des 1. Jahrhunderts auch in Korinth bekannt gewesen sein. Korinth aber war eine Nachbargemeinde Athens und hat mit der Kirche, welcher Quadratus und Aristides angehörten, schon früh in Verkehr gestanden[1]. Da nun die Evangelien, auf welche Aristides den Kaiser verweist, eine weite Verbreitung und gewissermaßen officielle Geltung in der Christenheit haben, so dürfen wir wohl schließen, daß die Aufzeichnungen beider Kirchen dieselben waren, daß jene Evangelien des Aristides nicht bloß in einzelnen Theilen mit unsern Synoptikern übereinstimmten, sondern mit ihnen identisch waren.

---

[1] *Euseb.*, H. E. IV, 31.

Eine Bestätigung dieses Resultates bietet das uns ebenfalls schon bekannte Schreiben des hl. Polykarp an die Gemeinde von Philippi in Macedonien. Wie Clemens von Rom annimmt, die Korinther seien mit den Büchern bekannt, welche er in seinem Briefe an sie verwerthet, so setzt Polykarp dasselbe bezüglich der Philipper voraus. Gewiß ist es beachtenswerth, daß die Bischöfe zweier so weit entlegenen Kirchen, wie Smyrna und Rom, in der Voraussetzung übereinstimmen, die synoptischen Evangelien, auf welche sie in ihrer Darstellung anspielen, seien den hellenischen Gemeinden geradeso bekannt wie ihren eigenen. Beiden Briefschreibern denselben Irrthum zumuthen geht nicht wohl an, zumal da zu des Aristides Zeit Evangelien in Griechenland schon verbreitet sein mußten.

Neuntes Kapitel.

Das Resultat der Untersuchungen: Unsere Evangelien um 90 nach Christus.

Die Vernehmung der Zeugen aus frühchristlicher Zeit, welche für das hohe Alter und den apostolischen Ursprung unserer Evangelien eintreten, möge hiermit abgeschlossen sein. Es ließen sich noch andere literarische Denkmale der beiden ersten Jahrhunderte für unsere Untersuchung verwerthen, wie z. B. die „Apostellehre“, der sogen. zweite Clemensbrief und die Clementinischen Homilien. Weil aber die sichere Zeitbestimmung dieser Werke oder andere noch zu lösende Vorfragen eingehende Untersuchungen erforderten, so verzichten wir hier auf ihre Benutzung, zumal nicht gerade eine wesentliche Förderung unserer Ergebnisse zu erwarten ist. Weit mehr empfiehlt sich eine Zusammenfassung der bisherigen Einzeluntersuchungen und eine Fixirung des Zeitpunktes, bis zu dem die Evangelien sich hinaufverfolgen ließen.

Das Verhör der ganzen Reihe von Zeugen hat ergeben, daß Irenäus von Lyon bei den Angaben, welche er um 180 betreffs *unserer* Evangelien macht, von dem Standpunkte der Tradition, welchen er so oft in seiner Schrift betont, nicht abgewichen ist. Wäre er damals aufgefordert worden, seine Behauptungen zu beweisen, gewiß hätte er ein reicheres Beweismaterial vorlegen können als wir in einer so weit von ihm abstehenden Periode. Außer auf die Nachrichten, welche ihm mündlich durch Polykarp zugekommen waren, und die Spuren in den Werken der Häretiker hätte er auf die Citate in den Ignatius- und Polykarpbriefen hinweisen können, welche er

kannte[1], auf die Schriften des Papias und Justinus, welche er ebenfalls gelesen hatte[2], und wohl noch auf manche andere Quellen, welche uns unbekannt sind. Das Werk des hl. Irenäus selbst liefert den Beweis, daß schon seine Lehrer in Kleinasien, Mitglieder des johanneischen Jüngerkreises, die Erklärung der Parabeln und Aussprüche des Herrn unternommen hatten, welche bei Matthäus und Johannes aufgezählt sind (S. 27). Die Evangelienharmonie Tatians (S. 45) setzt eine ganz bevorzugte Stellung der Evangelien in der uns vorliegenden Fassung schon für das Jahr 160 voraus. Anerkennung als glaubwürdige Schriften hatten sie also schon eine geraume Zeit zuvor gefunden. Die Schriften des hl. Justin bestätigen dies bezüglich der römischen Gemeinde schon für die Zeit von 130. Häretiker, wie Marcion und Valentin, welche bereits um 140 als Stifter von Secten auftreten, bestreiten das hohe Alter der von den Katholiken angenommenen Berichte durchaus nicht. Valentin nimmt sie alle, Marcion wenigstens das Lucasevangelium zur Grundlage seines theologischen Systems (S. 90 u. 62), und gewiß war dieser in seiner pontischen, jener in seiner ägyptischen Heimat schon mit denselben Büchern bekannt. Für Aegypten ergibt sich eine bereits ganz im Anfange des 2. Jahrhunderts erfolgte Einführung der Evangelien aus den Anklängen an Matthäus, Lucas und Johannes, welche sich im Barnabasbriefe und in den Werken des Häretikers Basilides finden (Kap. 7). In Athen weist um 125 (140) der Philosoph Aristides den Kaiser auf Bücher hin, welche mit dem Inhalte unserer Evangelien ganz übereinstimmen und über den Glauben der Christen officielle Auskunft geben. Daß er unsere Synoptiker im Auge hatte, kann kaum bezweifelt werden (Kap. 8). Die Apostelschüler Clemens und Polykarp wie auch ihre Zeitgenossen Ignatius und Papias führen uns bis an die Grenze des Jahrhunderts, ja noch bis in das 1. Jahrhundert hinein. Ihre Vertrautheit mit gewissen geschriebenen Berichten über das Leben Jesu verräth sich ganz unbewußt in Briefen, welche Ignatius und Polykarp um 107—117, Clemens noch im letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts an verschiedene Gemeinden in Asien und Europa richten. Diese Vertrautheit aber, die sie auch voraussetzen bei den Gemeinden, an welche sie schreiben, fordert Bekanntschaft mit jenen Büchern für schon manches Jahr. Nur durch häufige Lectüre erwirbt man sich die Geläufigkeit, mit welcher diese Väter über die Gedanken ihrer Vorlagen verfügen und sie auf verwandte Ver-

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. V, 28, 4 und Ep. ad Flor. bei *Euseb.*, H. E. V, 20. *Stieren.*, Fragm. Iren.

[2] Adv. haer. V, 33, 4; IV, 6, 2; V, 26, 2.

hältnisse übertragen. So ist es klar, daß, selbst wenn wir 117 als den Zeitpunkt annehmen, an welchem Ignatius jene Briefe schrieb, seine und Polykarps Bekanntschaft mit gewissen Aufzeichnungen über das Leben Jesu schon von früherer Zeit her datirt. Für die Verbreitung dieser Bücher über Syrien und Kleinasien bis nach Griechenland und Italien hin, wie sie von den Vätern vorausgesetzt wird, ist aber auch eine gewisse Zeit erforderlich, und so muß man die Abfassung derselben in das 1. Jahrhundert verlegen. Um 90—100 wenigstens waren diese Berichte vorhanden.

Daß die Aufzeichnungen, welche in der Periode und in den Kirchen der apostolischen Väter gebraucht wurden, unsere Evangelien waren, haben wir bereits im einzelnen nachgewiesen. Diese Ausführungen gewinnen aber bedeutend an Gewicht, wenn wir das gesamte für diese Periode in Betracht kommende Material vereinen. Wenn sich z. B. neben 3—4 Uebereinstimmungen mit Matthäus im Briefe des hl. Clemens von Rom etwa ebenso viele im Barnabasbriefe, 6 weitere im Briefe des hl. Polykarp und 7—8 in den Schreiben des hl. Ignatius finden, so schwindet die Möglichkeit, dies durch Anlehnung an die mündliche Tradition oder an andere mit unserem Matthäus nicht identische Darstellungen zu erklären, vollends. Denn wenn eine Darstellung, welche in jener Periode anerkannt wird, an etwa 20 Stellen mit unserem Matthäusevangelium übereinstimmt, so müssen wir annehmen, daß es eben unser Matthäus selbst in seinem gegenwärtigen Umfange war, es sei denn, daß bestimmte Gründe schlagend darthun, dieser oder jener Abschnitt unseres Evangeliums habe noch nicht in jenem Buche gestanden. Ferner, wie will man erklären, daß jene kürzern Evangelien, die Ansätze zu unsern Büchern, welche um das Jahr 100 vorhanden gewesen sein sollen, so schnell verschwanden? Nach 110 noch hätten sie überall durch ausführlichere Schriften ersetzt werden müssen, in Rom, in Smyrna, Antiochien und Alexandrien, und das zu gleicher Zeit und in einer sehr kurzen Frist. Ihre Unterdrückung und die Einführung eines neuen umfangreichern Matthäusevangeliums hätte sich in all jenen Kirchen, ja in der ganzen damaligen Christenheit, welche durch sie repräsentirt wird, so schnell und so glatt vollziehen müssen, daß schon ein Justin, Tatian, Irenäus und Clemens von Alexandrien nichts mehr von all diesen Vorgängen entdeckten. Ihnen galt Matthäus in seinem jetzigen Umfange als Apostelschrift, und es stieg auch keine Ahnung in ihnen auf, daß im Beginne des 2. und gegen Ausgang des 1. Jahrhunderts vielleicht nur der Kern derselben vorhanden gewesen sein möchte. Nun schloß Justin sich aber schon gegen 130, Tatian gegen 150 der Kirche an.

Um diese Zeit lauschte Irenäus schon den Unterweisungen Polykarps, Clemens denen seiner Lehrer in den verschiedenen Ländern des Mittelmeeres. Alle diese Männer haben die Kirchen Vorderasiens und Italiens besucht und sind durch längern Aufenthalt mit ihrer Einrichtung und ihrer Geschichte vertraut geworden. Sie alle haben einen Einblick in die christliche Literatur gewonnen, in die katholische wie die häretische, und doch sind sie des festen Glaubens, daß die Evangelien, welche ihnen vorliegen, auch in den Händen ihrer Vorgänger, in den Händen der apostolischen Väter waren. Zudem reichen einige der letztern noch weit in das 2. Jahrhundert hinein. Papias hat nach allgemeiner Annahme wenigstens das Jahr 130—140 erreicht; Polykarp verblieb in der Mitte seiner Schüler bis zum Jahre 155 (S. 59), also einem Zeitpunkte, da Justin schon zu den Vorkämpfern des Katholicismus zählte. Wahrscheinlich sind beide Männer miteinander zusammengetroffen, sei es bei dem Aufenthalte Justins in Vorderasien, sei es bei der Anwesenheit Polykarps in Rom. Jedenfalls aber ward Polykarp in der Sorge für die Reinerhaltung des Glaubens unmittelbar abgelöst durch Justin und Irenäus, und bei diesem engen Zusammenhange ist es unmöglich, daß die Aufzeichnungen, welche Polykarp und die ihm befreundeten Bischöfe Ignatius und Papias hatten, andere waren als jene, in welchen Justin und Irenäus Apostelschriften sehen. Demgemäß war unser Matthäus um das Jahr 90—100 schon in den Kirchen jener ehrwürdigen Bischöfe und Apostelschüler in Gebrauch.

Dieselbe Beweisführung gilt dann auch für die andern Evangelien. Benutzung gewisser Abschnitte aus dem Lucasevangelium durch Ignatius, Polykarp und den Häretiker Basilides läßt sich nicht abweisen[1]. Vielleicht hat auch Clemens von Rom dasselbe Evangelium verwerthet. Um 140 lag es in seinem jetzigen Umfange dem hl. Justin und seinem Gegner Marcion vor; bald darauf lernten Tatian und Irenäus es kennen. Und wenn auch die Handschriften gerade des Lucasevangeliums an manchen Stellen voneinander abweichen und es zuweilen unmöglich ist, den Wortlaut der ursprünglichen Fassung mit Sicherheit festzustellen, so kann man ein solches Anwachsen des ursprünglichen Kernes zu dem jetzigen Buche während der Periode zwischen 100—140 doch nicht annehmen. Zudem sind die meisten Varianten rein formaler Natur oder so belanglos, was den Inhalt angeht, daß die Darstellung des Lebens Jesu und seiner Geschichte durch sie gar nicht beeinflußt wird.

[1] Vgl. oben in den entsprechenden Kapiteln.

Bekanntschaft der apostolischen Väter mit dem Marcusevangelium läßt sich nicht gerade mit jener augenscheinlichen Gewißheit darthun, welche bei Behandlung des Matthäus und Lucas erzielt werden konnte. Den Grund hierfür bietet, wie wir schon ausführten [1], die verhältnißmäßig geringe Zahl der diesem Evangelisten ausschließlich eigenen Nachrichten. Vielleicht wurde auch das aus ihm Entlehnte durch die freiere Citationsweise der Väter noch etwas geändert, so daß nicht mehr alles aus Marcus Entnommene als sein Eigenthum erkennbar ist. Dennoch aber wird Marcus von fast allen Vertretern der „Kritik" schon vor 90 angesetzt. Spuren seiner Darstellung finden sich im Briefe des hl. Clemens von Rom (S. 50), und wider die begründete Annahme, daß Papias und sein Gewährsmann, der Presbyter Johannes, von unserem zweiten Evangelium reden, läßt sich nichts Stichhaltiges vorbringen.

Reicher sind die Belege, welche darthun, daß unser Johannesevangelium ganz im Beginne des 2. Jahrhunderts bekannt war. Wir erinnern an die Anspielungen bei Ignatius und Basilides, an die Verwerthung des ersten Johannesbriefes, der nur ein Begleitschreiben zum Evangelium ist, durch Polykarp und Papias und an die Anerkennung der Evangelien der römischen Gemeinde, unter welchen auch das Johannesevangelium ist, durch Polykarp. Gerade dieser Apostelschüler ist ein gewichtiger Zeuge für das Evangelium, welches seinem Meister zugeschrieben wird. Mit Papias und andern Freunden konnte er über seine Unverfälschtheit wachen, und bevor er abberufen ward, ruhte es schon in den Händen Justins und der Presbyter in Asien, welche Irenäus so häufig erwähnt. Woher soll man aber dann die Zeit für die allmähliche Entstehung dieses Evangeliums nehmen, welche die Ansicht der rationalistischen Kritik erfordert? Nach Holtzmann z. B. ward dasselbe erst um das Jahr 140 fertig. Um diese Zeit setzte es sich aus verschiedenen Theilen ältern und neuern Datums zusammen, ähnlich wie aus den sich zusammenballenden Nebelmassen der fertige Fixstern hervorgeht [2]. Diese Bildung hätte sich also unter den Augen eines Polykarp, Papias und Justinus vollzogen, und doch sollen diese Männer jenes Conglomerat für einen glaubwürdigen Bericht gehalten und es ihren Schülern als Apostelschrift überliefert haben! Holtzmann scheint die Schwierigkeit, an welcher seine Theorie leidet, nicht zu ahnen. Ein jeder aber, der die lautere Gesinnung und den sitt=

[1] Siehe unter Justin S. 36.

[2] Holtzmann, Einleitung (3. Aufl.) S. 469.

lichen Ernst kennt, welcher aus den Werken dieser Väter redet, muß sich sagen, daß dergleichen unmöglich ist. Wie ließe sich die ständige Bereitwilligkeit und ruhige Entschlossenheit, mit der ein Ignatius, Polykarp und Justinus stets dem Tode für ihren Glauben entgegensahen, vereinen mit jener Unehrlichkeit oder jenem großen Leichtsinn in religiösen Fragen von höchster Bedeutung, welche eine solche Kritik ihnen zuschreibt? Es ist das gewiß ein schweres Problem, und solange es nicht gelöst worden, muß man eine Ansicht als willkürlich und unwissenschaftlich abweisen, welche dergleichen zur Voraussetzung hat. So muß auch das Johannesevangelium in jener Form, in welcher es nach Harnacks Annahme um 160 neben den Darstellungen der Synoptiker seinen Platz eingenommen hatte, schon im Beginne des Jahrhunderts den Apostelschülern vorgelegen haben. Wie man bezüglich der Datirung der synoptischen Evangelien bereits die Pfade der radicalen Kritik verlassen hat und bis ins 1. Jahrhundert zurückgegangen ist, so findet sich eine ähnliche Erscheinung auch beim Ansatz des vierten Evangeliums. „Man ist von 160—170 (Baur, B. Bauer) auf 150 bis 160 (Schwegler), 155 (Volkmar), 150 (Zeller), gegen 150 (Bretschneider, Scholten, Matthes), zwischen 135 und 163 (Tayler), gegen 140 (Hilgenfeld, Hausrath, Thoma), 130—135 (Lützelberger), 130 (Keim, dritte Bearb., 2. Aufl., S. 40. 377, anders früher), 110—115 (Nicolas, Renan, Schenkel), 100 (Aubé) zurückgegangen.“ [1]

Zur Vermeidung von Mißverständnissen fügen wir noch bei, daß die Behauptung, schon die apostolischen Väter und Basilides seien mit unsern Evangelien bekannt gewesen, nicht sagen will, jedes Wort ihrer Texte habe denen gleich gelautet, welche wir in unsern Büchern lesen. Wir wissen, daß jedes Schriftstück, welches längere Zeit circulirt und vervielfältigt werden muß, der Gefahr ausgesetzt ist, Aenderungen seines Wortlautes zu erleiden. Selbst in unsern Tagen, da eine getreue Vervielfältigung und Erhaltung des Textes so bedeutend erleichtert ist, nahm man doch Revisionen der Werke Schillers, Goethes und anderer moderner Klassiker vor. Um so leichter kann man verstehen, daß bei der alten Einrichtung des Bücher- oder Schriftwesens verschiedene Lesarten und kleinere Zusätze sich auch in die Exemplare der heiligen Bücher einschlichen. Manche waren durch Irrthum oder geringe Sorgfalt der Abschreiber veranlaßt. Andere entstanden durch absichtliche Fälschung, deren die Väter so oft die Häretiker beschuldigen. Auch in den Kreisen der Katholiken mußten sich zuweilen Zweifel in Bezug auf den

[1] Holtzmann, Einleitung (2. Aufl., 1886) S. 476.

Wortlaut erheben oder eine Ungewißheit aufkommen, ob diese oder jene Stelle zum ursprünglichen Texte gehöre. Die Ansichten darüber konnten verschiedene sein, und so ward in dem Exemplare der einen Kirche getilgt, was in dem einer andern stehen blieb. Vielleicht fand sich auch hie und da ein Katholik, der unbedachtsam und voreilig dieses oder jenes Wort der Schrift für einen solchen Zusatz erklärte, wenn er den Einwurf, welchen die Häretiker daraus entnahmen, nicht sogleich lösen konnte[1]. Die Sorge der Lehrer und Vorsteher der Kirchen für die Reinerhaltung des ursprünglichen Textes war indes schon früh lebendig. Schon die Apokalypse schließt mit einer ernsten Drohung wider jeden, welcher Zusätze oder Auslassungen an ihrem Texte vorzunehmen versucht sein würde: „Ich bezeuge einem jeden, welcher die Worte der Prophetie dieses Buches hört: Wenn er etwas hinzufügt zu seinem Inhalt, so wird Gott die Strafen über ihn verhängen, welche in diesem Buche geschrieben sind. Und wenn er von den Worten der Prophetie dieses Buches etwas wegnimmt, so wird Gott seinen Antheil hinwegnehmen aus dem Buche des Lebens und aus der heiligen Stadt und von dem, was in diesem Buche aufgeschrieben ist.“ [2]

Die kirchlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts klagen über Versuche, welche gemacht wurden, die Schrift zu ändern oder auch die von ihnen selbst verfaßten Werke zu fälschen. Dadurch wurden sie zu steter Wachsamkeit angeregt, und ihrer Sorge haben wir es ohne Zweifel zu verdanken, daß die Ueberlieferung des Textes eine einheitliche, eine im großen und ganzen unveränderte ist. Geringere Abweichungen der verschiedenen Handschriften vermochten sie aber natürlich nicht zu verhüten. Da ist es dann Aufgabe der Forschung, zu untersuchen, wie der ursprüngliche Text gelautet hat. Auf das Einzelne einzugehen, würde uns hier zu weit führen, entsprechende Muster solcher Arbeiten findet man in den Einleitungswerken und den Erklärungen der Evangelien[3]. An einigen Stellen mag auch der ursprüngliche Text nicht mehr mit Gewißheit erkennbar sein[4]. Für den

---

[1] Beispiele der verschiedenen Arten von Varianten und ihre Erklärung siehe bei *Cornely*, Introd. I (ed. 2), 310 sq. [2] Apoc. 22, 18. 19.

[3] *Cornely* l. c. III, 93 sqq. 232 sqq. 235 sqq. oder die Appendices in Commentarius in 4 s. Evangelia auctore *J. Knabenbauer* S. J. I, 2. Evangelium sec. Matth. (Paris. 1893) p. 2.

[4] Das verstößt nicht gegen den inspirirten Charakter des Buches. Denn auch bei inspirirten Werken sind nicht so sehr die einzelnen Wörter von Bedeutung als vielmehr der Inhalt. Und in Bezug auf den Inhalt, den Gegenstand der Offenbarung, des Wortes Gottes, kommt es vor allem darauf an, daß die Lehren der Offenbarung, welche Gott uns wollte zukommen lassen, getreu überliefert werden,

Standpunkt des Historikers aber, den wir in unserer Untersuchung über die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung nicht verlassen, sind diese Varianten des Textes von geringer Bedeutung. Die ältesten Handschriften der Evangelien mögen gewisse Abweichungen aufweisen; die Citate, welche wir in den Werken der Väter finden, mögen nicht immer bis auf das Wort übereinstimmen; aber dennoch ist die Beschaffenheit dieses gesamten Materials, welches für die Construirung des ursprünglichen Textes der einzelnen Evangelien in Frage kommt, eine solche, daß man sagen muß: alle diese Lesarten repräsentiren ein Buch und einen Text. Und nur geringe Bestandtheile dieses Buches sind es, deren Inhalt irgend welchem Zweifel unterworfen ist. Westcott und Hort, gewiß berufene Beurtheiler, schätzen das, was nach Ausscheidung der rein orthographischen und anderer bedeutungsloser Varianten bezüglich des Textes für das gesamte Neue Testament irgendwie fraglich bleibt, auf kaum den 1000. Theil desselben [1].

Die Bücher unserer Evangelien also, deren Inhalt nur an wenigen und für die gesamte Geschichte, welche sie geben, bedeutungslosen Stellen einem Zweifel unterworfen ist, haben wir zurückgeführt auf die Zeiten des hl. Irenäus, Tatians und Justins. Der gegenwärtige Text dieser Bücher ist der Substanz nach derselbe wie der, welcher um 150 in der Christenheit gelesen wurde. Der Text von 150 aber konnte, wie wir gezeigt haben, nicht wesentlich von dem abweichen, welcher Clemens von Rom, Ignatius, Papias und Polykarp schon um 90—100 vorlag. Wie wir nun aber trotz der zahlreichen Varianten zum Texte der Schriften Cäsars und Ciceros sagen müssen, wir lesen Cäsars Bericht über den gallischen Krieg oder Ciceros Reden, so müssen wir ebenfalls sagen, wir lesen die Evangelien, welche jenen Vätern um das Jahr 100 so geläufig waren, welche damals schon ihren Weg zu den bedeutendsten Gemeinden der Christenheit gefunden hatten.

Auf Untersuchungen, durch welche noch genauer das Jahrzehnt bestimmt würde, in welchem die einzelnen Evangelien geschrieben sind, verzichten wir hier. Zwar läßt sich für das Johannesevangelium mit Ge-

---

während es von weniger Belang ist, wo und wie diese Ueberlieferung zu uns kommt. Daß vom Gesamtinhalt nichts verloren ging, dafür sorgte die Vorsehung dessen, der die menschlichen Verfasser bewog, jene Aufzeichnungen niederzuschreiben, und ihnen seinen Beistand lieh.

[1] *Westcott* and *Hort*, The New Testament in the original Greek. 1882. Introd. p. 2: . . . so that the amount of what can in any sense be called substantial variation is but a small fraction of the residuary variation and can hardly form more than a thousandth part of the entire text.

wißheit die Zeit nach 80, für die Synoptiker die Zeit vor 70 ansetzen[1]; dennoch machen wir diese bestimmte Datirung nicht zur Grundlage der nun folgenden wichtigsten Untersuchung. Wie steht es mit der Zuverlässigkeit der um das Jahr 90—100 schon vorhandenen Evangelien? Das ist die entscheidende Frage. Das bisher gewonnene Resultat ermöglicht uns eine Lösung derselben, ohne daß wir auf genauere Zeitbestimmungen eingehen. Die Abfassung dieser Bücher erfolgte entweder in dem Zeitraume von 80 bis 100, oder in der vorhergehenden Periode zwischen 50—80. Ueber das Jahr 50 noch hinauszugehen, ist kaum möglich. Denn alle vier Evangelien setzen bereits den Eintritt zahlreicher Heiden in die Kirche voraus. In größerer Zahl aber wurden diese erst gegen das Jahr 50 für die Kirche gewonnen durch Paulus, der sich mit Vorliebe den Heidenapostel nennt. Untersuchen wir also, was sich bei jeder der Annahmen ergibt, welche bezüglich der Abfassungszeit jetzt noch gemacht werden können. Sind die Evangelien glaubwürdig, wenn sie zwischen 80—100 geschrieben wurden? Sind sie zuverlässig, wenn ihre Entstehung schon in die Periode vor 80 fällt? — Diese Fragen müssen in den Kapiteln des folgenden Abschnittes beantwortet werden.

---

[1] Vgl. Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte von Prof. Dr. Belser in Theol. Quartalschr. 1893, S. 355 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Zuverlässigkeit unserer Evangelien.

Erstes Kapitel.

Zuverlässigkeit der zwischen 80—100 verfaßten Evangelien.

Wenn nach der ersten Annahme unsere vier Evangelien oder wenigstens einige derselben in dem Zeitraume von 80 bis etwa 100 geschrieben wurden, so fällt ihre Abfassung noch in die Lebensperiode eben jener Bischöfe, welche wir aus ihren Schreiben als aufmerksame Leser dieser Bücher kennen. Der hl. Polykarp ist um das Jahr 70 geboren (S. 56). Seinen Freund Papias schätzt man gewöhnlich etwas älter. Ignatius reicht, wie wir gesehen haben (S. 82), noch weiter zurück und muß um 60, vielleicht schon um 50 geboren sein. Er war also ungefähr gleichalterig mit dem hl. Clemens von Rom, welcher beim Tode der Apostelfürsten, 67 n. Chr., wenigstens im Jünglingsalter stand. Die beiden letztern, zur Leitung der so wichtigen Kirchen von Rom und Antiochien berufenen Männer erfreuten sich sonach schon um das Jahr 80 jener geistigen Reife, welche zur innigen, verständnißvollen Theilnahme am christlichen Leben befähigt. Sie waren mit dem Glauben ihrer Gemeinde, mit den Ueberlieferungen über den Stifter des Christenthums bekannt, durch die Apostel selbst in ihnen unterwiesen. Daß Clemens und seine Freunde Schüler der hll. Petrus und Paulus waren, läßt sich nicht bezweifeln (S. 50). Warum wir Ignatius von Antiochien zu den Apostelschülern rechnen, haben wir oben auseinandergesetzt (S. 82). Wahrscheinlich war er in Syrien oder Kleinasien mit dem hl. Johannes zusammengetroffen. Dieser Apostel war auch Lehrer des hl. Polykarp und Papias. Beide hatten ihn, als sie schon in reifem Alter standen, noch in ihrer Nähe, und Polykarp ward von ihm noch zum Bischofe von Smyrna eingesetzt (S. 54). Der Umstand aber, daß der

Apostel Johannes bis über das Jahr 90 hinaus in der Mitte seiner Schüler verweilte, schlägt allein schon jeden Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Evangelien nieder, welche damals in den Gemeinden Vorderasiens gebraucht wurden. Unter den Augen des Apostels konnten Evangelien von erfundenem, sagenhaftem Inhalte keine Aufnahme finden, am wenigsten in Gemeinden, welche von seinen Schülern geleitet waren.

Die sogen. Kritik hat zwar die Zeugnisse, welche das Ueberleben des Apostels Johannes bis zum Schlusse des 1. Jahrhunderts verbürgen, zu entkräften gesucht — doch vergebens, sie sind zu zahlreich und lauten zu bestimmt. Damit aber niemand das Ergebniß unserer Darlegungen deshalb beanstande oder ablehne, weil wider die Voraussetzung derselben noch Widerspruch erhoben wird, so wollen wir von dem langen Verweilen des hl. Johannes in Ephesus und der Unterweisung unserer Bischöfe durch den Apostel selbst absehen. Wir wollen einmal annehmen, Ignatius, Polykarp und Papias, ja selbst der hl. Clemens hätten nicht Apostel, sondern Apostelschüler zu Lehrern gehabt. Auch so ist ihr Ansehen ein großes, das Zeugniß, welches ihre Benutzung der Evangelien für die Glaubwürdigkeit derselben ablegt, ein durchschlagendes.

Von den Apostelschülern mit dem Inhalte der Botschaft bekannt gemacht, welche die ersten Verkünder des Evangeliums gebracht, waren Clemens, Ignatius u. s. w. schon um das Jahr 100 Träger der Ueberlieferung und genossen Verehrung und Ansehen weithin in der Christenheit. In ihren Sendschreiben spricht sich bei aller Demuth und Milde, welche den Hirten der Herde Christi zieren soll, doch sehr deutlich die Berechtigung aus, über den Glauben und den Wandel der Gemeinden zu wachen. Ganz entschieden fordern sie Rückkehr vom Irrthum, Abstellung von Mißbräuchen, mahnen nicht allein das Volk, sondern auch die Cleriker und Priester. Wenn nun Männer von diesem Ansehen noch vor 100 mit Evangelien bekannt wurden, welche, wie wir annahmen, zwischen 80 bis etwa 100, also in ihrer eigenen Lebensperiode, geschrieben wurden, wie mußten sie sich zu ihnen stellen? Keineswegs waren sie derselben bedürftig. Warum sollten sie auch, nachdem sie den Erzählungen der Apostelschüler gelauscht, noch aus andern Quellen schöpfen? aus solchen gar, welche erst spät zu fließen begannen, deren Ungetrübtheit ihnen nicht einmal feststand? Ueber das Alter und den Inhalt der Bücher, welche vielleicht erst um diese Zeit ihnen in die Hände fielen, konnten sie sich leicht ein Urtheil bilden. Ihre Erhebung zu Bischöfen, welche noch vor 100 erfolgte, eröffnete ihnen einen Einblick in alle Verhältnisse und die ganze Geschichte ihrer Kirche, auch

in die Sammlung der heiligen Bücher, welche man damals schon anlegte. So konnten sie, wenn sie sich selbst der Einführung der Evangelien nicht mehr erinnert hätten, leicht feststellen, wann dieselbe erfolgt war, und aus welcher Zeit diese Aufzeichnungen stammten. Wurden sie als neue Bücher befunden, deren Verfasser unbekannt waren oder sich nicht als zuverlässige Berichterstatter ausgewiesen hatten, so war die Prüfung, welcher man ihren Inhalt unterzog, eine sorgfältige und genaue. Es war jene Zeit eine Periode des Kampfes zwischen der großen, im Glauben geeinten Kirche und den verschiedenen Häresien, deren Spuren bis weit in die apostolische Zeit hinaufreichen. Das Schreiben des hl. Polykarp (Kap. 2 u. 7), fast jeder Brief des hl. Ignatius, wie auch jene Notiz aus dem Werke des Papias beweisen, daß die Hirtensorge dieser Männer sich hauptsächlich der Abwehr von Irrlehren zuwandte. Ihr Standpunkt in diesem Kampfe ist jener der alten Lehre, der Ueberlieferung. Bezüglich des hl. Polykarp haben wir das schon hervorgehoben (S. 59 f.). Ignatius will, daß die Magnesier sich festigen „in den Lehren des Herrn und der Apostel" (Kap. 13). Papias schätzt die Zuverlässigkeit dessen, was ihm „die Begleiter der Presbyter" über die Lehre des Andreas, Petrus, Philippus u. s. w. berichtet, höher als jede andere Kunde. Clemens erklärt es für unrecht, von den Anordnungen der Apostel abzuweichen (Kap. 44). Werden nun diese Bischöfe, welchen die Erhaltung der Gemeinden im alten Glauben so sehr am Herzen liegt, neu auftauchende Bücher anerkennen, ohne sich ihrer Glaubwürdigkeit vergewissert zu haben? Und wie leicht können sie darüber urtheilen! Sie brauchen sich nur dessen zu erinnern, was sie in der Jugend von ihren Lehrern, den Freunden und Schülern der Apostel, gehört haben. Wenn der Inhalt jener Evangelien nicht durch die Erinnerung an ihren Jugendunterricht beglaubigt wäre, wenn er ihnen gar widersprochen hätte, niemals hätten diese Vertheidiger der alten Lehre, die Wächter der apostolischen Traditionen sie anerkannt und verwerthet.

Noch eine andere Erwägung legt uns eben diesen Schluß nahe, ja drängt uns denselben förmlich auf. Niemand wird Bücher als glaubwürdig annehmen, in denen verehrungswürdige, ihm theure Personen in ungünstigem Lichte dargestellt werden, wenn nicht zwingende Gründe ihn zu dieser Anerkennung bestimmen. Die vier Bischöfe, welche schon gegen Ausgang des 1. Jahrhunderts unsere Evangelien benutzen, sind von großer Verehrung zu den Aposteln erfüllt. Wenn sie nun bei dieser Verehrung jenen Aufzeichnungen glauben, welche die Begründer der Kirchen als Männer schildern von nur geringer Auffassungsgabe und fehlerhaftem Charakter, so

hatten sie gewiß für die Zuverlässigkeit dieser Bücher sichere Beweise. Man mochte zwar annehmen, daß die Mängel der Apostel später durch die übernatürliche Beeinflussung des Heiligen Geistes gehoben wurden, aber dennoch war es unstatthaft, die frühere Periode ihres Lebens mit mancherlei erdichteten Fehltritten und Schwächen auszuschmücken oder solche Erzählungen ohne genügende Bürgschaft zu glauben.

Männern, welche mit solch liebevoller Erinnerung an den Aposteln hangen wie ihre Nachfolger auf den bischöflichen Stühlen von Antiochien, Smyrna und Rom, kann man eine solche Impietät gar nicht zutrauen. Ignatius erwähnt der Apostel in jedem der sechs Briefe an die christlichen Gemeinden, in mehreren wiederholt und in sehr ehrenvoller Weise. Polykarp hat seinem Schüler Irenäus oftmals von ihnen erzählt (S. 21. 60). Papias sammelt jedes ihrer Worte; Clemens nennt die hll. Petrus und Paulus „die gewaltigsten und gerechtesten Säulen" (Kap. 5), „Männer von heiligem Wandel" (Kap. 6). Alle Apostel sind ihm in Gottes Wort gefestigt und mit der Fülle des Heiligen Geistes ausgerüstet (Kap. 42). — Diese Männer haben gewiß keinen für die Apostel minder ehrenvollen Bericht angenommen, wenn er ihnen nicht durch genügende Zeugnisse als glaubwürdig verbürgt war. Wie manches wenig Rühmliche ist nun aber in den Evangelien über die Apostel berichtet! Wie schwer ist ihnen das volle Verständniß der Lehre von Christi Gottheit geworden, die Lehre von der geistigen Natur seines Reiches, von dem zweifachen Charakter seines Lebens, in welchem sich Demuth und Leiden vereint mit Glorie und Macht! Nach der Darstellung der Evangelien sind die Apostel ganz befangen in irdischem Streben. Einer von ihnen hatte sich vor seinem Anschlusse an Jesus so sehr vom Mammon blenden lassen, daß er mit den väterlichen Traditionen brach und das so verachtete Amt eines Zöllners übernahm. Trotz der Belehrung des Herrn und der so häufigen Mahnung, ihren Sinn dem Himmlischen zuzuwenden, reißen sie sich von irdischen Plänen nicht los. Beim letzten Abendmahle noch streiten sie um die Ehrenplätze in dem Reiche, dessen Beginn sie nahe glauben. Petrus und mit ihm Jacobus und Johannes werden besonderer Auszeichnungen gewürdigt, und doch, wie oft muß der Herr sie tadeln, weil sie seinen Geist ganz und gar nicht erfassen. Die Zebedäer wollen auf die ungastlichen Samariter Feuer herabregnen lassen und müssen dafür den strengen Vorwurf hören: „Ihr wißt nicht, wessen Geistes Kinder ihr seid" (Luc. 9, 55). Nachdem Jesus sie auf sein bevorstehendes Leiden hingewiesen und es ihnen in seinen einzelnen Umständen ausgemalt hatte, traten sie bald darauf zu ihm hin,

sich die ersten Plätze in seinem Reiche zu sichern (Matth. 20, 20. Marc. 10, 35). Für den am Oelberge betrübten Meister haben die drei Lieblingsjünger kein Wort der Theilnahme und des Trostes (Synopt.). Wie schwach an Glauben, wie verzagt an Muth erscheint bei so manchen Gelegenheiten Petrus, das Haupt der Apostel. Seines Kleinmuths wegen läßt der Herr ihn in die Wogen einsinken (Matth. 14, 23). Bei der Ankündigung des Leidens erhebt er Widerspruch und wird deshalb von Jesus „ein Versucher" genannt (Matth. 16, 20. Marc. 8, 30). Daß er aus kläglicher Furcht dreimal seinen Herrn verläugnet, berichten alle vier Evangelisten; selbst in der Stunde der Kreuzigung hat er seinen Muth noch nicht wiedergewonnen, während Johannes und die Frauen sich öffentlich als Freunde Jesu zeigen. Fürwahr diese Schilderung der Apostel konnte ihren begeisterten Verehrern nicht willkommen sein. Im Interesse ihrer Kirchen lag sie ebensowenig. Wie leicht konnten Häretiker sich dieser Erzählungen bemächtigen und sie gegen die Katholiken, welche in den Aposteln die „Säulen der Kirche" verehrten, ausnutzen. Wenn dessenungeachtet die Vorsteher der Kirche den Evangelien Glauben schenkten, welche in ihren Tagen erst auftauchten, so geht daraus hervor, daß sie sich der Auctorität, welche für ihre Zuverlässigkeit eintrat, nicht zu entziehen vermochten, daß sie die zuverlässigsten Beweise für die Thatsächlichkeit des in diesen Büchern Erzählten besaßen.

Andere Erwägungen, welche theilweise wenigstens auch bei dieser Annahme der Abfassungszeit der Evangelien in Betracht kommen, wird das folgende Kapitel bieten.

Zweites Kapitel.

Zuverlässigkeit der vor 80 verfaßten Evangelien.

Auch mit der andern Annahme müssen wir rechnen, daß nämlich die Evangelien, entweder alle oder wenigstens einige, schon vor 80 verfaßt und einem Clemens von Rom, Ignatius und den andern Vätern von der ältern Generation überliefert wurden. Jene Bischöfe, so könnte man geltend machen, wagten nicht mehr mit kritischem Auge die Bücher zu betrachten, welche ihnen in ihrer Jugend schon als verehrungswürdig waren übergeben worden. An den einmal liebgewonnenen Anschauungen hielten sie trotz etwaiger Schwierigkeiten fest. Nach dieser Annahme also waren unsere Bücher schon um 80 fertig, und bezüglich der synoptischen Evangelien entspricht das der Wirklichkeit. Jetzt müssen wir erwägen, was sich daraus für die Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit der Nachrichten ergibt.

Wenn die Evangelien, so meint die „Kritik“, schon gegen 80 oder noch früher geschrieben waren, so muß die Ausbildung der in ihnen enthaltenen Anschauungen über Jesus und der Erzählungen seiner Thaten schon längere Zeit zuvor begonnen haben. Jesus mußte, als sich um diese Zeit irgend einer seiner Anhänger hinsetzte, um solche Erzählungen niederzuschreiben, schon in weitern Kreisen als eine übernatürliche Erscheinung, als ein Wunderthäter aufgefaßt werden. Denn abweichend vom Glauben aller Zeitgenossen ihn als Herrn der Naturgewalten zu zeichnen und ihn für den Sohn Gottes auszugeben, wäre ein zu thörichtes Beginnen gewesen. Das hat man auch eingesehen und zugegeben, daß, als die Evangelienbücher geschrieben wurden, bei einem großen Theile der Verehrer Jesu diese Auffassung schon vorgeherrscht habe. Die Wandlung, so nimmt man an, hatte sich bereits vollzogen. In den der Abfassung der Evangelien vorausgehenden Jahrzehnten hatte sich in der mündlichen Tradition sowohl, wie in etwa schon vorhandenen Berichten der Schleier des Geheimnißvollen, welcher Jesu Person nun einmal umgab, immer mehr verdichtet. Der Nimbus des Wunderbaren hatte sich stets gesteigert. Endlich war der gute Meister von Nazareth in der Auffassung der frommen Gläubigen in den Messias umgewandelt, in den Wunderthäter und in den Sohn Gottes. Diese Umwandlung soll angeblich nicht so schwer gewesen sein. Der Messias, welchen die Juden erhofften, ward als Wunderthäter erwartet. Man sah der Wiedererrichtung des Gottesreiches entgegen, das man sich als den Inbegriff alles Glückes dachte, das die Erfüllung der Worte bringen werde, welche man bei Isaias las: „Gott selbst wird kommen und euch erretten. Dann werden die Augen der Blinden geöffnet und die Ohren der Tauben aufgethan. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und gelöst wird die Zunge der Stummen“ (Is. 35, 4 ff.). Einige Jahre nach dem Tode Jesu begann man diese Prophezeiungen auf ihn anzuwenden und zugleich eine Erfüllung derselben in und durch Christus zu ersinnen. Man erinnerte sich jetzt oder glaubte sich zu erinnern, daß der geliebte Meister wirklich solche Thaten vollbracht habe. Jesus hatte, so denken die Vertreter der sogen. Kritik, sich der Armen angenommen, die Kranken aufgesucht und getröstet, vielleicht auch Heilmittel angeordnet oder angewendet, und siehe da! — jetzt begann man zu glauben, durch sein bloßes Wort habe er die Krankheiten geheilt. Durch den milden Ernst seines Wesens mochte er aufgeregte oder ganz verstörte Personen beruhigt, ihnen den Frieden wiedergegeben haben, später setzte man diesen wohlthätigen Einfluß um in Bezwingung der bösen Geister, in Austreibungen des Teufels. Immer mehr versenkte

man sich in die Betrachtung jener Vorgänge, resp. der eigenen Phantasiegebilde, in denen sie sich jetzt wiederspiegelten, spann sie aus und gestaltete sie allmählich zu den Erzählungen, welche wir noch heute in den Evangelien lesen. Diese Bücher erschienen als das Resultat der ganzen Entwicklung um das Jahr 80, also 50 Jahre nach Jesu Tod.

Das ist die unter den Vertretern der rationalistischen Kritik jetzt wohl vorherrschende Anschauung über die Entwicklung, welche das Christenthum genommen hat, und über die Entstehung der Evangelien. Diese Theorie hat den Vortheil, daß sie jene „maßlose Kritik", welche Strauß und die Tübinger geübt haben, unnöthig machte und doch die Geschichte der Verehrung Jesu ohne Wunder und übernatürlichen Einfluß „erklärt". Aber so glatt wie in der Theorie können sich die Vorgänge in der Wirklichkeit doch wohl nicht vollzogen haben. Es muß uns auffallen, daß man der Mythe doch gar vieles zutraut. Strauß hatte der dichtenden Phantasie einen längern Zeitraum gewährt. Erst um 150 hatte sie ihr Werk vollendet; jetzt soll sie dasselbe schon bis zum Jahre 80 leisten. Vollzieht sich denn die Bildung von Sagen so schnell? Hat man wohl andere Beispiele dafür, daß eine Person, welche nach der Voraussetzung nicht durch übernatürlichen Einfluß gehoben wurde, so schnell in der Meinung der Nachwelt zu solcher Höhe emporstieg? Reichen die 50 Jahre seit Jesu Tod wirklich zur Ausgestaltung der Erzählungen mit allen ihren Einzelheiten aus? Die Darstellung der Evangelien bringt das ganze Leben Jesu von seiner Empfängniß und den Tagen seiner Kindheit bis zu seiner Auferstehung und die Himmelfahrt in die engste Verbindung mit einem besondern Eingreifen Gottes und übernatürlichen Kräften. Das Verhältniß, in welchem andere Personen zu ihm stehen, ist nicht mehr das, welches sich auf rein natürlichem Boden entwickelt. Simeon und Anna, Zacharias und Elisabeth, sein Vorläufer und seine Jünger haben nach den Berichten der Synoptiker schon etwas Wunderbares in dem Kinde wie in dem Manne gesehen. Auch die ganze Geschichte seines Vorläufers wird schon auf übernatürliche Einflüsse zurückgeführt. Wir erinnern an die Erscheinung, welche Zacharias im Tempel hatte, und alle ihre Folgen, an die Erleuchtung, welche Elisabeth zu theil ward, da sie mit Maria zusammentraf, an die Ereignisse bei der Geburt des Johannes, an seine spätere Unterweisung in der Wüste und seine Verkündigung des Messias, bevor dieser noch aufgetreten ist, an die Ereignisse bei der Taufe Jesu. Wenn nun nach der Annahme des Rationalismus Jesus von Nazareth sich nicht aus den Bahnen entfernte, welche ein gewöhnliches vielleicht hochbegabtes Menschenkind

wandelt, konnten dann in einem Zeitraume von nur 50 Jahren alle diese Erzählungen aufkommen? Konnte in diesem kurzen Zeitraume die übernatürliche Auffassung Jesu so allseitig und so folgerichtig durchgeführt werden, wie wir sie in den Evangelien finden? Das heißt der Mythenbildung doch schon sehr viel zutrauen.

Wir müssen ferner bedenken, daß sich diese ganze Entwicklung in einer Zeit vollzogen haben soll, in der noch viele lebten, welche Jesus persönlich gekannt haben und Zeugen seines ganzen Auftretens gewesen sind. Von denen, welche gleichzeitig mit ihm oder kurz nach ihm geboren waren, haben manche das 70. oder 80. Jahr erreicht. In einer Provinz, in einem Lande finden sich stets viele, denen ein solches Alter beschieden ist, und bei der bekannten Zähigkeit des israelitischen Stammes kann das nicht einmal als eine besonders glückliche Ausnahme bezeichnet werden. Für unsere Zeiten ist vielleicht die Notiz interessant, daß die „Times" zum 60. Jahrestage der Schlacht von Waterloo die Namen von 76 Ueberlebenden veröffentlichen konnten, welche 1815 als Offiziere mitgefochten hatten. Sie alle standen am 18. Juni 1875 im Alter von 80—90 Jahren[1]. Daß einige der Zeitgenossen Jesu bis ins 2. Jahrhundert hineinreichten, geht ja auch aus der oben erwähnten Apologie des Quadratus und dem neuentdeckten Papiasfragment hervor (S. 95). Der Kirchenschriftsteller Hegesipp berichtet uns, daß „Simeon, des Kleophas Sohn, der aus dem Stamme Davids war", im Beginne des 2. Jahrhunderts als ein Greis von 120 Jahren das Martyrium erlitt. Und für diese Zeit erst schließt derselbe Berichterstatter die Periode ab, in welcher die Kirche von Jerusalem von Jüngern Jesu geleitet war, von solchen, „welche gewürdigt waren, mit eigenen Ohren der göttlichen Weisheit zu lauschen"[2]. Hegesipp aber war aus Palästina gebürtig, schrieb etwa 30 Jahre nach dem Tode Simeons und führt uns denselben so lebendig und so anschaulich vor, daß man annehmen kann, er habe in seiner Jugendzeit denselben noch gesehen. Bis an das Jahr 80 reichen also noch manche Zeitgenossen des Herrn heran, und um 70, da sich die ganze Entwicklung in der Auffassung Jesu schon vollzogen, ist die Zahl der Augenzeugen seines Wandels noch größer. Um diese Zeit leben nicht allein viele seiner Jünger und der Gläubigen, welche ihn noch gesehen haben, sondern auch viele seiner ungläubigen Feinde. Konnten sich in dieser Generation jene Mythen bilden, welche der Rationalismus fordern muß?

---

[1] Siehe *Lightfoot,* Essays on the work entitled Supernatural Religion 1889.
[2] *Euseb.*, H. E. III, 32.

Es ist dem Menschen nur zu natürlich, gern über berühmte Männer zu erzählen, welche er gekannt, zu welchen er vielleicht in nähern Beziehungen gestanden hat. Ein jeder hat auch ein lebhaftes Interesse daran, daß ihre Thaten so dargestellt werden, wie sie in seiner Erinnerung haften. Entspricht ein Bericht über sie der Wirklichkeit nicht, so fühlt man sich unwillkürlich gedrängt, demselben seine eigene Erfahrung entgegenzustellen. So mußte es auch jenen Zeitgenossen Jesu ergehen, welche 20, 30 oder 40 Jahre nach seinem Tode die Wunderthaten vernahmen, welche er verrichtet haben sollte. Schon der Drang, sich über Selbsterlebtes auszusprechen und es so dargestellt zu hören, wie es in der eigenen Erinnerung aufgezeichnet war, mußte sie antreiben, gegen jene Erzählungen Einsprache zu erheben, — wenn sie eben erdichtet waren. Stellen wir uns nun aber einmal vor, was diese Zeitgenossen Jesu mit den Erzählungen z. B., welche in den Synoptikern stehen, alles annehmen sollten. Mit einer für sie genügenden Genauigkeit wird die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu, wird auch der Schauplatz seiner Thätigkeit angegeben. Selbst die Stadt wird bezeichnet, wie z. B. Kapharnaum, und in dieser wieder der Ort, an welchem das Wunder geschehen ist. In der Synagoge von Kapharnaum soll er vor aller Augen einen Mann von dem bösen Geiste befreit haben [1]. Im Hause Simons erwies sich alsdann sein bloßes Wort als eine Heilkraft wider das Fieber [2], und abends nach eben vollendetem Sabbate soll das Volk seine Kranken zu demselben Hause gebracht und sie alle durch bloße Handauflegung geheilt gesehen haben [3]. Der Knecht des Hauptmanns von Kapharnaum, so berichten die Evangelien, ward auf ein Wort Jesu hin gesund [4]. Die Heilung des Gichtbrüchigen wird in einer sehr anschaulichen, so viele besondere Umstände hervorhebenden Weise erzählt [5]. Selbst eine Todtenerweckung soll die Stadt gesehen haben. Die Verstorbene wird als Tochter eines der Vorsteher (der bürgerlichen Verwalter) bezeichnet, deren es an jeder Synagoge drei gab. Das Marcusevangelium nennt sogar seinen Namen Jairus [6].

In der That, für jeden Bewohner Galiläas müssen dies sensationelle Nachrichten sein, und nun erst für die Kapharnaiten! Aber, so fragen wir, werden sich Männer finden, welche 30, 40 oder auch 50 Jahre nach

[1] Marc. 1, 21 ff. Luc. 4, 31 ff.
[2] Matth. 8, 14. Marc. 1, 29. Luc. 4, 38.
[3] Forts. d. angef. St. [4] Matth. 8, 5 ff. Luc. 7, 1.
[5] Matth. 9, 1. Marc. 2, 1. Luc. 5, 17.
[6] Marc. 5, 21 ff. Matth. 9, 18 ff. Luc. 8, 40 ff.

Jesu Tode dergleichen aufzeichnen, wenn diese Ereignisse nie stattfanden? Wer mag mit solchen Berichten vor eine Generation hintreten, in der man noch viele zählt, welche damals in Kapharnaum oder in der Umgebung lebten? Dazu gehört doch mehr als gewöhnlicher Muth; das muß man schon Tollkühnheit nennen. Aber die Verfasser dieser Bücher sind nun einmal so kühn; ja, diese Berichte genügen ihnen noch nicht; sie fordern die Bewohner jener Städte am See und ihre Kritik direct heraus. Denn eben auf Grund der berichteten wunderbaren Thaten Jesu wird gegen diese Bevölkerung ein Vorwurf erhoben, wie er härter nicht gemacht werden kann. Israeliten wird eine Schuld beigemessen, welche die der Heiden von Tyrus und Sidon und selbst der Bewohner Sodomas noch übertrifft. „Wehe dir, Chorozain! wehe dir, Bethsaida! Denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, welche in euch gewirkt wurden, längst hätten sie, in Sack und Asche sitzend, Buße gethan. Allein ich sage euch, Tyrus und Sidon wird es im Gerichte erträglicher gehen als euch. Und du, Kapharnaum, das du bis zum Himmel erhöht worden bist, bis zur Hölle wirst du herabgestürzt werden. Denn wenn in Sodoma die Wunder geschehen wären, welche in dir gewirkt wurden, es stände bis auf diesen Tag. Allein ich sage euch, dem Lande Sodoma wird es am Gerichtstage erträglicher ergehen als dir." [1] Das ist die Rede des Herrn an die Städte Galiläas, welche die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums ihren Berichten einflechten. Wir stehen bei der Voraussetzung, diese Bücher seien bis zum Jahre 80 schon fertig gewesen, und bezüglich des Matthäusevangeliums stimmen jetzt die meisten Vertreter der negativen Kritik bei —: wird nun ein vernünftiger Mann solche Vorwürfe mit Berichten über erfundene Wunder vereinen? Wird er mit einer solchen Schrift vor eine Generation hintreten, in welcher noch viele aus der Zeit leben, in die er jene Ereignisse verlegt? Man weiß nicht, worüber man mehr staunen soll, ob über die Frechheit oder über die Thorheit, welche in einem solchen Unternehmen läge.

Noch zu einem andern Theile der Bevölkerung ihres Landes stellen sich die Verfasser der Evangelien in einen scharfen Gegensatz. Nach ihrer Darstellung ist die Verurtheilung Jesu der Mord des Messias, dessen Sendung der Himmel durch die auffallendsten Zeichen beglaubigt hatte. Wenn diese Schilderung Jesu der Wirklichkeit entspricht, so sind namentlich die Führer des Volkes eines ungeheuern Verbrechens schuldig. An vielen Stellen

[1] Matth. 11, 21 ff. Luc. 10, 12 ff.

der synoptischen Evangelien werden noch andere Anklagen gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten erhoben. Ihr Stolz, ihre Heuchelei, ihre Verstocktheit werden scharf gegeißelt[1]. „Natterngezücht" hat Jesus sie genannt, „übertünchte Gräber"; und ein achtmaliges Wehe rief er über ihr Haupt herab. Werden nun Männer, welche sich bewußt sind, ihre Feinde aufs äußerste zu reizen, mit diesen Anklagen eine ganze Reihe erdichteter Wundererzählungen zusammenstellen? Es leben noch einige oder vielleicht noch manche der Pharisäer, welche Jesus verfolgten. Diese und ihre Schüler verfolgen die Anhänger Christi mit gleichem Hasse wie einst Christus selbst. Ihnen allen liefern die Evangelisten in den Erzählungen, welche sich so leicht als erfunden darthun lassen, die beste Waffe wider die Sache, welche sie vertreten wollen. Unter diesen Umständen setzt die Abfassung der Evangelien eine Thorheit voraus, welche unsere Begriffe übersteigt. Nun entdeckt man aber auf der andern Seite in unsern Evangelien auch ein sehr planmäßiges Vorangehen. Holtzmann z. B. spricht das erste Evangelium eben wegen seiner Planmäßigkeit einem Apostel ab[2]. Wie läßt sich aber nun in einem und demselben Schreiber so viel Planmäßigkeit[3] mit einer solchen Thorheit vereinigen? Das ist eine psychologische Unmöglichkeit, an der allein schon die Annahme der Rationalisten scheitert. Die Ereignisse, welche in den um 80 verfaßten Evangelien stehen, müssen wahr sein, auch wenn sie wunderbar sind und ein besonderes Eingreifen Gottes voraussetzen.

Wir hatten bisher nur die Verfasser der Evangelien selbst im Auge und mußten sagen, daß von ihrem Standpunkte aus die Zusammenstellung dieser Bücher ganz unbegreiflich ist, wenn ihre Schilderung des Auftretens Jesu der Wahrheit nicht entspricht. Aber wenn sie dennoch einer solchen Leistung fähig gewesen wären, wie soll man begreifen, daß die so mächtige und so gewandte Partei der Priester und Pharisäer sich solcher Gegner nicht erwehren konnte? Wie völlig hätten sie doch eine Secte vernichten können, an deren Spitze so dumm-dreiste Gegner standen, wie nach der Anschauung des Rationalismus unsere Evangelisten waren. Und doch ist es ihnen nicht gelungen, diese Partei niederzuhalten. Sie erstarkt bei allen Angriffen und Verfolgungen, nimmt die besten Elemente des Volkes

[1] Vgl. Matth. c. 12. 15. 16. 21. Marc. c. 3. 7. 8. 12. Luc. c. 6. 7. 10. 12. 20 u. a.

[2] Einleitung (3. Aufl.) S. 376.

[3] Bis in welche Einzelheiten diese Planmäßigkeit geht, zeigt z. B. der Charakter Petri.

in sich auf und wird die Synagoge schon bald überragen. Wie ist dieser Sieg der Evangelisten zu erklären, wenn ihrer Sache auch die Wahrheit fehlte und wenn sie dieselbe so ungeschickt vertraten?

Doch wir müssen auch noch jenen Kreis der Zeitgenossen berücksichtigen, in welchem die Evangelien entstanden und am meisten gelesen wurden: die Jünger und Anhänger Jesu. Der heutige Rationalismus schildert sie uns als einfache gute Leutchen. Sie allein hatten Verständniß bewiesen für die weite Auffassung, die erhabenen Grundsätze des Lehrers von Nazareth; sie hatten ihr Herz dem gewinnenden, fast bezaubernden Eindrucke nicht verschlossen, den seine hohe und milde Erscheinung überall machte. Tiefe Religiosität durchdrang sie alle; doch ein schwärmerischer Zug war ihr beigemischt und eine zu große Leichtgläubigkeit und Naivität. Im großen und ganzen gehörten die Anhänger Jesu nach der Anschauung der Rationalisten zu den Besten ihres Volkes, nur ihre Wundersucht und Schwärmerei waren zu tadeln. Diese Veranlagung brachte die Freunde Jesu dahin, mit immer größerer Verehrung zum Meister aufzuschauen, den Messias in ihm zu sehen, jene Wunderberichte zu ersinnen, ihn zuletzt gar zum Sohne Gottes zu machen. Wir fragen: Woher kam diese Wundersucht? Wie konnte sie entstehen, wenn Jesus nicht wirklich Wunder gewirkt, wenn er sich nicht eine höhere Würde beigelegt hatte? Man weist uns auf die Hoffnungen hin, mit welchen das jüdische Volk der Ankunft eines Erretters, eines von Gott zu sendenden Lehrers und Königs entgegensah, dessen Erscheinen man sich nach den prophetischen Stellen der heiligen Bücher ausmalte (oben S. 111). Doch wie konnte man diesen Messias in Jesus sehen, wenn er keine Wunder gewirkt, wenn sich nichts Uebernatürliches in seinem Auftreten verrieth? Mußte nicht gerade die Erwartung eines wunderthätigen Messias das bedeutendste Hemmniß für die Entwicklung der Christuslehre werden, welche der Rationalismus vertritt? Das Ausbleiben der Wunder während seines Lebens und sein fatales Ende am Kreuze hätten allen, die sich nicht gewaltsam in Täuschung und den ärgsten Selbstbetrug hineinstürzen wollten, aufs klarste zeigen müssen, daß er nicht der Messias sei. Das Fehlen der Wunderkraft hätte es seinen Feinden sehr leicht gemacht, den Nimbus zu zerstören, der so bald den Namen ihres Verurtheilten umgab. Bedenken wir aber auch, daß die Männer, in deren Geiste die Auffassung Christi jene ganze Wandlung durchgemacht haben soll, Juden waren. Anhänger Jehovahs, Verehrer des einen wahren Gottes, stellen neben diesen ihren Herrn einen ihm gleich vollkommenen, göttlichen Sohn. Das war aber nur auf die ganz ausdrückliche Aussage Jesu hin möglich, den ihr Jehovah

durch so außerordentliche Wunder als seinen Gesandten bestätigt hatte. Nur durch einen Lehrer von solcher Auctorität konnten in einer Zeit, da die Lehre von der Einheit Gottes so fest dem auserwählten Volke eingeprägt war, gläubige und sittenstrenge Juden dahin gebracht werden, in der einen göttlichen Wesenheit mehrere Personen zu verehren und in einer Person, die doch als wahrer Mensch vor ihnen gestanden hatte, den Sohn Gottes zu erkennen. Sie mußten zur Erkenntniß, wenn auch nicht zur innern Einsicht gelangen, daß man von Gott eine Mehrpersönlichkeit aussagen könne zugleich mit der Einheit seines Wesens, und daß eine vollkommene menschliche Natur in Christus von einer göttlichen Person zur innigsten Vereinigung angenommen sei. Diese Wahrheiten mußten von den Juden, welche an die Gottheit Christi glaubten, praktisch angenommen werden, wenn sie auch nicht reflex und in diesem präcisen Ausdruck vor ihrem Geiste standen: — sonst hätten sie eben mehrere Götter verehrt oder in ihrem Lehrer nicht wirklich Gottes Sohn gesehen. Wenn wir den Bericht unserer Evangelien als glaubwürdig annehmen, begreifen wir, wie wahre Israeliten, ohne dem Glauben der Väter an den einen, wahren Gott untreu zu werden, zu Christus als dem Eingebornen des Vaters emporschauen konnten. Die Reden des Herrn und sein Auftreten legten den Jüngern diese Wahrheiten, sowohl die Einheit Gottes als auch seine Mehrpersönlichkeit, so häufig nahe, daß sie beide fassen und auf sein Zeugniß hin vereinigen mußten, wenn sie auch die Möglichkeit eines solchen Zusammenbestehens nicht innerlich durchschauten. So bekennt Jesus nach dem Berichte der Evangelien sich selbst als Gott und zwar als verschieden vom Vater. Wir erinnern nur an die Antwort auf die Frage des Hohenpriesters: „Ich beschwöre dich beim lebendigen Gott, sage uns: Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ „Ich bin es! Ich sage euch aber, von jetzt an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen.“ [1] Auf den Wolken des Himmels thront der Herr, und wer zur Rechten seiner Kraft sitzet, muß Gott sein wie er selbst. Für die Priester und Schriftgelehrten erhielt die Antwort Jesu noch eine Klarheit, welche nicht mißverstanden werden konnte, durch die Anlehnung an das prophetische Gesicht Daniels (7, 13): „So schaute ich in dem Gesichte des Nachts, und sieh, mit den Wolken des Himmels kam einer wie eines Menschen Sohn und er gelangte bis zu dem Alten an Tagen u. s. w.“ Dadurch bezog Jesus alle Voraussagungen der Propheten über den Messias

[1] Matth. 26, 63 f. und Marc. 14, 61. f.

auf sich, auch jene, in welchen seine Gottheit noch klarer ausgesprochen war [1]. Aber zugleich prägt er mit dem größten Nachdruck als erstes aller Gebote ein: „Höre, Israel, der Herr dein Gott ist ein Gott. Und lieben sollst du den Herrn deinen Gott u. s. w." [2] Er legt sich nicht nur gleiche Würde und Vollkommenheit mit dem Vater, sondern auch die Wesenseinheit mit ihm bei. „Ich und der Vater sind eins." „Wer mich sieht, sieht auch den Vater." „Denn was immer jener (der Vater) thut, dasselbe thut auch gleicherweise der Sohn." [3] Im Lichte jener Grundwahrheit, welche alle Evangelien durchzieht und bei Marcus 12, 30 so nachdrücklich eingeschärft wurde, der Existenz nur eines Gottes, lassen alle diese Aussprüche Jesu keine andere Deutung zu als die der physischen Einheit seines Wesens mit dem Wesen des Vaters. Nur auf Christi Aussage hin haben gläubige Juden, deren alte heilige Bücher nur wie von ferne auf dieses Geheimniß hinwiesen, ihren Glauben an den einen Gott weiterentwickelt zum Glauben an mehrere göttliche Personen, welche diese eine Wesenheit gemeinsam besitzen. Es ist gewiß ein bedeutsames und für jeden Historiker sehr interessantes Problem, zu erklären, wie ein bedeutender Theil des jüdischen Volkes, dem sich seit der babylonischen Gefangenschaft die Lehre von der Einheit Gottes so unaustilgbar eingeprägt hatte, dem die Menschenvergötterung der Heiden ein Greuel war, hinübergeleitet werden konnte zum Glauben an mehrere göttliche Personen. Wenn unsere Evangelien glaubwürdig sind, wenn Jesus sich als Sohn Gottes bekannt hat und durch seine Wunder die Jünger und jenen Theil des Volkes, der nicht in Vorurtheilen befangen war, bewog, diese Aussage gläubig anzunehmen, so haben wir eine Erklärung, im andern Falle nicht.

Der Rationalismus läßt die Lehre von der Gottheit Christi sich erst nach dem Tode Jesu entwickeln. In ihr war der höchste Grad erreicht, zu dem sich die Verehrung seiner Jünger steigern konnte. Die Unterscheidung von Wesenheit und Person der Gottheit, so will man, sei erst später aufgekommen, als man sich gegen die Vorwürfe des Dreigöttersystems habe vertheidigen müssen. Somit hätten die Juden, welche zuerst zum Glauben an die Gottheit Christi kamen, hätte auch wohl Paulus, der sich an manchen Stellen seiner Briefe zu demselben Glauben bekennt,

[1] Vgl. ferner die Annahme des Bekenntnisses aus dem Munde Petri: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16, 16); das Bekenntniß seiner Gottheit im Tempel zu Jerusalem (Io. 5, 19 ff.; 10, 30 ff.) u. s. w.

[2] Marc. 12, 30.

[3] Io. 10, 30; 14, 9; 5, 19.

ihren Jesus als zweiten Gott neben Jehovah gestellt [1]. Wie die Griechen neben ihrem Zeus noch eine Reihe von Göttersöhnen verehrten, wie die römischen Kaiser zum Abscheu der gesetzestreuen Israeliten ihren verstorbenen Günstlingen göttliche Verehrung zuerkannten, so hätten auch die zum Glauben an Christus bekehrten Juden Vielgötterei getrieben. Ist das auch nur denkbar? Angehörige einer Nation, welche seit Jahrhunderten in die Zugehörigkeit zu Jehovah ihren Ruhm setzt, welche ihm seit ihrer Rückkehr aus der Gefangenschaft stets die Treue bewahrt hat, deren Bewußtsein der besondern Verbindung mit dem einen Gotte um diese Zeit gerade sehr stark entwickelt ist, werden plötzlich in Masse der Religion der Väter untreu; sie laden den Fluch ihrer Priester, den Ausschluß aus der Mitte ihrer Brüder auf sich — und das alles eines Mannes wegen, welchen die meisten von ihnen vielleicht als einen Weisen, aber doch nur als einen weisen Menschen gekannt haben! Wäre das nicht, wenn es mit ruhigem Gewissen geschehen, ein Werk des Wahnsinnes gewesen? Es würde daher zur Annahme nöthigen, daß die erste und zweite Generation der Christen aus lauter Enthusiasmus für Jesus in ihrem Denken und Urtheil völlig gestört war. Zugleich aber sollen wir diese Leute für die Träger, ja sogar für die eigentlichen Urheber jener gewaltigen Bewegung halten, welche damals die Menschheit erfaßte. Denn das Christenthum, welches den Götzenwahn aus den Geistern, die Sittenlosigkeit aus den Herzen auch der gebildeten Nationen verdrängte, es war ein dogmatisches Christenthum, jenes Christenthum, dessen Grundlehren die Dreipersönlichkeit Gottes und die Menschwerdung des Sohnes bildete. Dieses Christenthum hat die Welt in neue Bahnen eingeführt, hat der Menschheit, wie der Rationalismus gesteht, unermeßlichen Segen gespendet. Und doch soll es nur eine neue Form des Heidenthums, ein Dreigötterdienst gewesen sein? Und doch ward dieses Werk vollbracht von Menschen, welche allen Ernstes an die selbsterdichteten Wunderwerke Jesu glaubten und einen Menschen vergötterten, der vor wenigen Jahren am Kreuze gestorben war? Wer das annehmen kann, darf andere nicht der Kritiklosigkeit beschuldigen.

Wenn wir noch kurz die Auffassung prüfen, welche der Rationalismus von Christus hat, so finden wir auch hier Unklarheiten und Widersprüche. Christi Bild wird nicht nach bestimmten Quellen gezeichnet, deren hat man ja keine mehr, sondern nach jenen „ältesten Ur-

[1] Vgl. die noch heute von der weit überwiegenden Mehrzahl der Kritiker als echt angenommenen Briefe, z. B. Röm. 8, 3. Gal. 1, 1. 1 Kor. 2, 8 u. s. w.

kunden", welche sich ein jeder nach ziemlicher Willkür selbst zurechtlegt. Uebereinstimmung herrscht wohl nur darin, daß Jesus nicht der Sohn Gottes gewesen. Nach den einen gab er sich dafür aus, nach den andern nicht. Diese behaupten, er habe der Messias sein wollen, jene sagen, er habe dergleichen Ansprüche nie erhoben. Meistens feiert man ihn aber doch als einen Weisen, einen großen Lehrer. Ist wenigstens das möglich? Wenn Jesus als ein Lehrer der Menschheit auftrat, so hat er den größten Mißerfolg gehabt, der in der Lehrthätigkeit nur vorkommen kann. Er wollte nach der Ansicht der „Kritik" die Menschheit in der wahren Gotteserkenntniß unterrichten. Alle Menschen sollten vereint werden zu einer Gemeinde von Brüdern und in Frömmigkeit und Eintracht den gemeinsamen Vater preisen, der im Himmel ist. Doch siehe, die Schüler und Freunde Jesu erheben schon nach wenigen Jahren den verstorbenen Meister über das ganze Menschengeschlecht und beten ihn als Sohn Gottes an. Das Gegentheil von dem, was Jesus erstrebte, ist erreicht. Der Hauptvorzug des jüdischen Religionssystems, welches er zu verbessern unternahm, die Lehre von der Einheit Gottes, ist arg bedroht. In der Vorstellung der Anhänger Jesu gibt es ja zwei Götter; später kommt noch ein dritter dazu, der sogen. „Geist", und erst in späterer Zeit, wie der Rationalismus annimmt, bildet man das System von der Dreifaltigkeit aus, um sich wenigstens dem Namen nach vor der Vielgötterei zu retten. Ist das ein Erfolg für den Lehrer, welcher die wahre Gottesverehrung, die allgemeine Gleichheit der Menschen und Bruderliebe zu predigen unternahm? Einen großen Theil dieses Mißerfolges muß aber jener Lehrer selbst verantworten. Er hätte den Eindruck seiner Erscheinung auf die einfältigen Leute, welche ihn umgaben, berechnen müssen. Es konnte ihm nicht verborgen bleiben, wie in der Entfaltung all seiner Talente und Gaben für jene Leute eine Versuchung liege, daß diese, wenn er „die ihm gegebenen Machtthaten" [1] ausübte, verleitet werden konnten, in ihm etwas Uebermenschliches zu sehen. Der Lehrer von Nazareth hat das nicht erkannt; er hat, was doch von einem Lehrer vor allem verlangt werden muß, das Verständniß und die Verfassung seiner Schüler nicht berücksichtigt. Sollen wir ihn noch den großen Lehrern der Menschheit beizählen? Wenn Christus nicht Gottes Sohn war, wie viel Irrthum knüpft sich dann an seinen Namen! Wie ist dieser Mann dann gerade seinen treuesten Anhängern so verhängnißvoll geworden! Wie muß eine gerechte Geschichte dann über ihn urtheilen? Einem solchen Manne,

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte I (2. Aufl.), 59.

wie die Rationalisten sich Christus denken, können wir nicht als Lehrer der Gottesverehrung folgen. Lieber üben wir Gottesdienst und Menschenliebe in jener Weise, welche unser eigenes Urtheil uns als richtig erkennen läßt. Indes die Rationalisten sind im Unrecht, wie wir es gesehen haben und noch weiter sehen werden.

Drittes Kapitel.

Zuverlässigkeit der Evangelien als Apostelschriften.

Wir haben bisher erwogen, was sich für die Glaubwürdigkeit der Evangelien ergibt, wenn wir ihre Abfassung für einen der beiden Zeiträume ansetzen, welche nach den Voruntersuchungen noch in Betracht kommen. Wer immer die Verfasser dieser Aufzeichnungen gewesen sein mögen, wir können uns der Erkenntniß nicht verschließen, daß sie Wahres berichten. Die nähere Bestimmung ihrer Verfasser fügt den schon gegebenen Darlegungen neue Momente hinzu.

Zur Zeit des hl. Irenäus schrieb man allgemein unsere Evangelien Aposteln und Apostelschülern zu[1]; aber schon vor ihm hatte Justin solche Männer als die Verfasser seiner Commentare bezeichnet (oben S. 29). Die Unterscheidung von Aposteln und Apostelschülern, welche Justin macht, beweist, daß er auch ihre Namen kannte, und es ist nicht zweifelhaft, daß es dieselben waren, welche der Verfasser des Fragmentum Muratorianum aufgezeichnet hat. Zwei derselben kennen wir: Lucas und Johannes. Neben diesen muß Justin noch je einen Apostel und einen Apostelschüler als Verfasser eines der Commentare angesehen haben, und gewiß war auch ihm die Tradition bekannt, welche sein älterer Zeitgenosse Papias vertritt, daß die beiden ersten Evangelien von Matthäus und von Marcus, dem Dolmetsch des hl. Petrus, herrühren (oben S. 65). Zur Zeit, da Polykarp nach Rom kam, galten unsere Bücher schon als apostolische Schriften. Ohne Zweifel hätte der Schüler der Apostel das Ansehen unterschobener Werke vernichten können, und gewiß hätte er diesen Mißbrauch mit dem Namen seines Lehrers Johannes nicht geduldet, wenn er nicht sicher gewußt hätte, daß dieser Commentar von ihm geschrieben war. Polykarp hat aber der Anschauung der römischen Kirche nicht widersprochen; nachher wie vorher schrieb man die Evangelienbücher, aus welchen man Sonntags vorlas, denselben Auctoren

[1] Siehe oben unter Zeugn. d. hl. Iren. v. Lyon S. 23.

zu. Betreffs des Johannesevangeliums muß noch bemerkt werden, daß Polykarp und die andern ihm gleichzeitigen Väter, welche dieses Buch lasen, ohne Zweifel auch den Hinweis auf den Verfasser verstanden haben, welcher sich im letzten Kapitel findet. Der Schreiber des Evangeliums ist derselbe mit dem Jünger, über dessen Los Petrus den Herrn befragt. Dieser aber wird unmittelbar vorher[1] als der Jünger bezeichnet, welcher beim Abendmahle an der Brust des Herrn ruhte. Also der Lieblingsjünger, der Busenfreund des Herrn, wird ganz deutlich als Verfasser des Evangeliums bezeichnet; in diesem aber hat schon die älteste Tradition den Apostel Johannes gesehen. Schon von Polykarp muß sich die Ueberlieferung herleiten, daß Johannes beim Abendmahle an der Brust Jesu geruht hat. Denn sie findet sich bei den Schülern des hl. Polykarp, welche in Kleinasien verblieben und von denen ohne Zweifel manche an dem Concile unter Polykrates von Ephesus theilnahmen[2]; sie findet sich auch bei dem Schüler Polykarps, welcher Kleinasien verließ und nach dem entfernten Gallien auswanderte, bei Irenäus von Lyon (oben S. 23). Die Uebereinstimmung der Schüler des hl. Polykarp erklärt sich eben dadurch, daß ihr gemeinsamer Lehrer in Kleinasien ihnen überliefert hatte, Johannes habe sich dieser besondern Auszeichnung erfreut. Dann hat aber Polykarp den Hinweis, welchen das vierte Evangelium auf seinen Schreiber gibt, geradeso gedeutet, wie wir es thun. Polykarp selbst, sein Gefährte Papias und sein Gastfreund Ignatius, welcher mit dem Inhalte dieses Evangeliums schon so vertraut ist, müssen Johannes für den Verfasser desselben gehalten haben. Das aber ist eine Bürgschaft, welche sich nicht erschüttern läßt.

Für die Abfassung unseres zweiten Evangeliums durch einen Mann aus dem Apostelkreise führte Papias den „Presbyter Johannes" an. Bei der Annahme selbst, es sei dieser nicht mit dem Apostel Johannes identisch, ist sein Zeugniß als das eines Zeitgenossen des hl. Marcus von entscheidender Bedeutung. Ohne Zweifel gehen auch die Nachrichten, welche Papias über das Matthäusevangelium gibt, auf denselben oder ihm gleichzeitige Gewährsmänner zurück. Schon im Kreise der Apostelschüler also hat man unsere Bücher eben jenen Verfassern zugeeignet, von welchen Irenäus sie herleitet. Nur so erklärt sich auch die Verwendung, welche diese Aufzeichnungen so früh und so allgemein gefunden haben. Das Ansehen des Johannesevangeliums, dessen Echtheit am entschiedensten von der sogen. Kritik abgelehnt wird, wäre ganz unbegreiflich, wenn dieses Buch

[1] Io. 21, 20. [2] Oben unter Polykarp S. 55.

nicht einen Apostel zum Verfasser hätte. Um 150 und noch früher stimmen Rechtgläubige und Häretiker, und unter diesen die einander am heftigsten befehdenden Richtungen, in seiner Verwerthung überein. Ignatius und Justinus lehnen sich stark an seine Darstellung an. Vertreter eines judaisirenden Christenthums, wie der Verfasser der „Clementinischen Homilien“, haben das Evangelium benutzt [1], und die zum Judenthum im schärfsten Gegensatze stehenden Gnostiker, wie Basilides und Valentin, beuten es für ihre Theorien aus (oben S. 86. 88). Warum das, fragen wir, wenn der Verfasser dieses Buches ein Unbekannter war? Fälscher suchen während dieser Periode ihren Machwerken durch Vorsetzung eines Apostelnamens Verbreitung zu verschaffen. Es ist ihnen manchmal, aber nur in sehr beschränktem Umfange gelungen; unser viertes Evangelium aber fand überall Aufnahme (die Aloger gegen 170 ausgenommen), ohne den Namen seines Verfassers direct zu nennen.

Daß manches von dem Inhalte der Evangelien auf Mittheilungen der Apostel zurückgeht, gibt auch die „Kritik“ zu. Den Kern des Marcusevangeliums bilden nach Holtzmann Mittheilungen, welche von Petrus stammen [2]. Wie Strauß, Baur, Renan u. v. a., so nimmt auch Harnack an, daß die Apostel wirklich von der Auferstehung Jesu überzeugt waren. „Daß Christus auferstanden, . . . wurde das Hauptstück in der Verkündigung von ihm“, ja eben „die Ueberzeugung, den Herrn gesehen zu haben“, war „für die Jünger von der höchsten Bedeutung und hat sie zu Evangelisten gemacht“ [3]. Das geht ja auch aus den Briefen des hl. Paulus an die Römer, Korinther und Galater, für deren Echtheit selbst die „Kritik“ mit ganz wenigen Ausnahmen eintritt, unzweifelhaft hervor. Wir konnten den Inhalt aller Evangelien, und bei zweien derselben, bei dem Matthäus- und Johannesevangelium, selbst die Fassung, in welcher er vorliegt, auf die Apostel zurückführen.

Ist damit nun nicht die Glaubwürdigkeit dieser Berichte bewiesen? Für die Vertreter der „Kritik“ noch keineswegs! Auch die feste Ueberzeugung der Apostel, den auferstandenen Heiland gesehen zu haben, kann uns nach Harnack nichts helfen. „Aber was sie gesehen haben, kann uns nichts helfen.“ „Das bloße Factum, daß Anhänger und Freunde Jesu überzeugt gewesen sind, ihn gesehen zu haben, zumal wenn sie selbst dabei

---

[1] Hom. III, 52 vgl. Io. 10, 9 und 10, 3. Hom. XI, 26 vgl. Io. 3, 5. Hom. XIX, 22 vgl. Io. 9, 2. 3.

[2] Holtzmann a. a. O. (3. Aufl.) S. 385.

[3] Harnack a. a. O. I (2. Aufl.), 73 ff.

erklären, er sei ihnen in himmlischer Glorie erschienen, bietet doch für den, dem es mit der Feststellung geschichtlicher Thatsachen ernst ist, auch nicht den geringsten Anlaß zu der Annahme, Jesus sei nicht im Grabe geblieben." [1] Uns scheint, daß jeder, dem es mit der Feststellung geschichtlicher Thatsachen ernst ist, zuerst untersuchen muß, ob diese Freunde Jesu in betreff der Thatsache, welche sie berichten, glaubwürdige Zeugen sind oder nicht. Der Umstand, daß sie Freunde Jesu waren, muß zwar bei dieser Erwägung berücksichtigt werden, beweist aber doch noch nicht ihre Unzuverlässigkeit. Es könnte ja sonst niemand in betreff seines Freundes der Wahrheit gemäß Zeugniß ablegen. Ohne Untersuchung und ohne Begründung die Aussagen der Apostel abzulehnen, zeugt gewiß nicht von Ernst und Eifer für die Feststellung historischer Thatsachen. Wer trotz der Aussagen der Apostel in Zweifel zieht, daß Jesus sich göttliche Würde beigelegt und die Berechtigung dieses Anspruches durch Wunder und insbesondere durch seine Auferstehung bewiesen habe, hat nur die Wahl zwischen einem Traume der Apostel und einer bewußten Lüge. Für letztere will und kann man sich nicht entschließen. Die Männer, in deren Geist das erhabene Bild Christi, welches die Evangelien enthalten, zuerst entstanden ist, können nicht bewußte Lügner gewesen sein. Zudem war der Geist, welcher nach fast allgemeiner Anschauung unter der ersten Generation der Anhänger Jesu geherrscht hat, ein so frommer, einfacher und kindlich aufrichtiger, daß ein solches Lügengewebe zu demselben gar nicht paßt. Die Uneigennützigkeit der Apostel und ihre Reinheit von egoistischem Streben zeigt sich auch in der Offenheit, mit welcher sie ihre eigenen Fehltritte berichten und ihre Schwächen darlegen [2]. Und wären sie vielleicht für kurze Zeit in dem Wahne befangen gewesen, durch ihre Religionsstiftung sich irdische Vortheile zu sichern, so hätten die Verfolgungen, denen sie ausgesetzt waren, sie bald eines Bessern belehrt. Somit bleibt nur noch die Annahme, die Apostel seien in einem unfreiwilligen Irrthume befangen gewesen; sollte auch sie sich als unhaltbar erweisen, so sind ihre Berichte wahr, so ist Jesus auferstanden und Gottes Sohn, für den er sich ausgegeben hat. Führen wir uns einmal diese Auffassung von einer Täuschung, von einem solchen Traume der Apostel vor.

Die Unmöglichkeit, sich in den Verlust ihres Meisters und den Untergang all ihrer Hoffnungen sogleich zu finden, so denkt man sich, hielt in ihnen die Erwartung rege, daß er doch noch von einer andern Welt her

---

[1] Harnack a. a. O. S. 75 Anm. und S. 74 Anm. [2] Vgl oben S. 108.

eingreifen und seine Sache zum Siege führen werde. Diese Erwartung seiner Hilfe ging in das Bewußtsein über, sie erhalten zu haben. Es war ihnen klar, Jesus war unsichtbar bei ihnen. Dann vermeinten sie ihn leiblich zu sehen, mit ihm zu reden, ihn zu berühren. Er war körperlich erstanden, der Ueberwinder des Todes, und jetzt ward ihnen auch klar, was sie früher noch nicht gewußt hatten, daß er in ihrer Gegenwart mit einem Worte Kranke geheilt und die großen Zeichen verrichtet hatte. Damit hatte ihre fromme Einbildung genügendes Material gefunden, das sich näher ausgestalten ließ.

Es ist sicher, daß die Apostel selbst ganz genaue Vorstellungen von ihrem Verkehr mit dem Auferstandenen hatten, daß sie über verschiedene Erscheinungen berichteten und Zeit, Ort und andere Umstände derselben genau angaben. Wir brauchen uns für diese Behauptung gar nicht auf die Evangelien zu stützen; sie wird uns durch den hl. Paulus verbürgt, der ohne Zweifel aus dem Munde seiner Mitapostel genauere Berichte über die Ereignisse nach der Auferstehung Jesu vernahm. Im Jahre 58 [1] schreibt derselbe an die Korinther: „Vornehmlich habe ich euch überliefert, was ich selbst empfangen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist der Schrift gemäß, und daß er begraben wurde, und daß er auferweckt worden ist am dritten Tage der Schrift gemäß, und daß er dem Petrus erschien und darauf den Zwölfen. Dann erschien er mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten noch bis heute verblieben (leben), einige aber entschlafen sind. Dann erschien er dem Jacobus, dann allen Aposteln. Zuletzt von allen, gleichsam als einer Fehlgeburt, erschien er mir." [2] Berichte über diese Erscheinungen waren also ungefähr 25 Jahre, nachdem die Auferstehung stattgefunden haben soll, im Kreise der Apostel verbreitet, sie werden von den Aposteln geglaubt. Sie erscheinen auch Paulus, dem Verfolger der Christen, glaubwürdig; ja dieser behauptet selbst, der Erscheinung Jesu gewürdigt zu sein. Diesen aufrichtig gemeinten Aussagen gegenüber müssen wir nun Stellung nehmen. Es bleibt nur die Alternative: entweder waren die Apostel und Jünger Jesu in einem Traume befangen, als sie über ihren Verkehr mit dem Erstandenen berichteten, oder diejenigen träumen, welche ihnen dergleichen zumuthen und eine solche Geschichte des Auferstehungsglaubens aufstellen. Auf welcher Seite ist der Traum und die Täuschung?

---

[1] *Cornely,* Introd. III, 377; Id. Commentarius in s. Pauli Ap. Epistolas I ad Cor. (Paris. 1890), 6. [2] 1 Kor. 15, 3 ff.

Unter den Aposteln war wohl Petrus der erste, welcher glaubte, er habe den Herrn wieder gesehen; dann folgten alle übrigen. Darauf sahen ihn nach dem hl. Paulus 500 der Jünger auf einmal. Es war das wohl die Erscheinung auf dem Berge, welche das Matthäusevangelium erwähnt, bei welcher einige anfangs wenigstens die Wirklichkeit der Erscheinung bezweifelten (28, 16 ff.). Jacobus soll ihn noch einmal allein gesehen haben, und dann behaupten die Apostel in ihrer Gesamtheit, abermals den Erstandenen gesehen zu haben. Dazu kommen noch andere Zeugen, von welchen die Evangelien berichten, wie die Jünger von Emmaus und die Frauen. Nach einiger Zeit tritt Paulus für dieselbe Thatsache ein. Und es ist nicht ein vorübergehender Einfall, nicht der augenblickliche Eindruck, welchen ein einzelnes Ereigniß wohl hervorbringen könnte, sondern für sie alle ward das eine bleibende Ueberzeugung. Während ihres ganzen Lebens können sie sich nicht von der Ueberzeugung befreien, daß jenes, was sie einst berichtet haben, Wirklichkeit war. Die Zeugen reflectiren auch über sich und ihre Aussagen, und ganz klar steht es vor ihrer Seele, daß, wenn Christus nicht auferstanden, ihre Predigt eine Thorheit, ja eine Lüge wider Gott ist. „Wenn aber Christus nicht auferstanden, so ist eitel unsere Predigt, eitel auch euer Glaube. Ja wir werden sogar als falsche Zeugen Gottes befunden, weil wir wider Gott bezeugt haben, daß er Christum auferweckt hat.“ [1] Aber trotz dieser klaren Einsicht in die große Verantwortung, welche er mit seiner Behauptung übernimmt, bleibt Paulus und bleiben mit ihm die andern Apostel und zahlreiche Jünger bei ihren Aussagen und bei der Verkündigung der Auferstehung Christi. Diese Thatsache vertreten sie in den Synagogen ihres Volkes, in den Versammlungen der Aeltesten und vor dem Gerichtshofe ihrer Priester. Auf ihren Reisen, in den Stunden der Vereinsamung, welche lange Wanderungen oder die Fahrt auf hoher See ihnen brachten, hätten sie sich sammeln und ihre Eindrücke einmal prüfen können. Der Enthusiasmus, welcher sie vielleicht anfangs erfüllt hatte, mußte unter dem Drucke der Verfolgungen, in den Stunden der Kerkerhaft bald verfliegen; Zweifel an der Gewißheit ihrer frühern Wahrnehmungen konnten sich leicht erheben. Dennoch bleibt ihre Ueberzeugung unverändert. Und diese Ueberzeugung so vieler Männer soll nur ein Traum gewesen sein? Wenn sie nicht auf Wahrheit beruht, läßt sie sich nur durch vollkommene Geistesstörung erklären. Muß z. B. ein Paulus, welcher erklärt, Jesus sei nach dem Tode auferstanden und habe ihn zum Apostolate

[1] 1 Kor. 15, 14. 15.

berufen, welcher ihn „den Herrn der Herrlichkeit“ nennt[1], muß dieser Paulus nicht geistesgestört gewesen sein, wenn Jesus nur ein Menschenkind war wie wir und wenn sein Leib im Grabe vermoderte? Kann man sich wohl einen größern Wahn denken als die Bereitwilligkeit der Apostel, für ihre Predigt vom Auferstandenen Ruthenstreiche und Tod zu erdulden, und als die Genugthuung, mit welcher Paulus aufzählt, was er für die Verkündigung seines Evangeliums gelitten hat? „Dreimal ward ich mit Ruthen geschlagen, einmal gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch; Nacht und Tag verbrachte ich auf hoher See!“[2] Fürwahr, wenn, wie Harnack behauptet, „das am dritten Tage leerbefundene Grab keineswegs als ein sicheres geschichtliches Factum gelten kann“[3], dann waren die Apostel alle und namentlich Paulus arme, bemitleidenswerthe Thoren und geistig gestört. — Aber das kann nicht sein. Denn wo käme es wohl vor, daß so viele Männer an derselben fixen Idee litten? Der Fall ist noch nie dagewesen. Auch darf Paulus keineswegs als ein Thor angesehen werden; vielmehr ist er nach Harnack der größte Geist, den das Judenthum hervorgebracht hat: „Die höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi; der Pharisäismus hatte seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, indem er diesen Mann hervorgebracht hat.“[4] Das Werk der Apostel hat nichts Aehnliches in der Geschichte der Menschheit. „Wo hat sich in der Geschichte der Menschheit etwas Aehnliches ereignet, daß die, welche mit ihrem Herrn und Meister gegessen und getrunken haben, ihn — nicht als den Offenbarer Gottes, — sondern als den Fürsten des Lebens, als den Erlöser und Weltrichter, als die lebendige Kraft ihres Daseins preisen, und daß bald mit ihnen ein Chor von Juden und Heiden, von Griechen und Barbaren, von Weisen und Thoren bekennt, aus der Fülle dieses einen Mannes Gnade um Gnade zu nehmen?“[5] Nun kann doch der größte Geist, welchen das Judenthum „unter der schöpferischen Macht des Christenthums hervorgebracht hat“, sich nicht für einen Wahn begeistern, und das größte Werk, welches sich in der Geschichte der Menschheit ereignet hat, kann doch nicht die Vergötterung eines gewöhnlichen Menschen sein! Darum ist es eine Thatsache, was Paulus behauptet, und Wahrheit, was die Apostel über Christi Person gepredigt und aufgeschrieben haben, und die Apostel haben nicht geträumt! Man stelle aber einmal folgende Sätze nebeneinander: „Der gekreuzigte und

---

[1] Vgl. 1 Kor. 1, 1. Gal. 1, 1. 1 Kor. 2, 8. [2] 2 Kor. 11, 23 ff.
[3] Harnack a. a. O. S. 74. [4] Ebd. S. 83. [5] Ebd. S. 66.

auferstandene Christus (ist) der Mittelpunkt seiner (d. i. Pauli) Theologie ..." und: „Das am dritten Tage leerbefundene Grab kann keineswegs als ein sicheres geschichtliches Factum gelten ..." Paulus ist „die höchste Hervorbringung des jüdischen Geistes unter der schöpferischen Macht des Geistes Christi" [1]. Weizsäcker folgert daraus, daß nach der Lehre Pauli die Auferstandenen einen verklärten Leib, „einen Leib der Herrlichkeit" haben, der Apostel habe Christus nicht mit den Augen des Körpers gesehen: „Es folgt mit Nothwendigkeit, daß Paulus, wenn er ihn sah, das was er sah, nur im Geiste sehen konnte." [2] Und weil Paulus seine Erscheinung mit derjenigen zusammenstellt, welche Petrus zu theil ward, so muß auch diese eine „himmlische" gewesen sein. Himmlische Erscheinungen aber sieht man nach Weizsäcker nur „im Geiste". So beweist auch das Zeugniß Petri nichts für eine körperliche Auferstehung. Ueber die andern Berichte kommt man noch leichter hinweg. Paulus spricht im Briefe an die Korinther nicht von ihnen; also hat er sie nicht angenommen. „Was man also später in erster Linie unter den Beweisen für die Auferstehung anführt nach Anleitung der Evangelienberichte, daß nämlich das Grab leer befunden wird, und daß er außerhalb desselben gesehen wird, das gilt für Paulus gar nicht." „Gerade dies aber (das leere Grab und die Erscheinungen, welche die Frauen hatten) ist durch den Bericht des Paulus ausgeschlossen." [3] Paulus betont den Korinthern gegenüber die Gewißheit der Auferstehung der Todten. So gewiß werden wir dereinst auferstehen, als Christus bereits auferstanden ist. Es handelt sich also um die Auferstehung des Körpers, und für die wirkliche Belebung des Leichnams Jesu führt er die Erscheinungen an, welche die Apostel hatten. Muß er nun in dieser Beweisführung einen vollständigen Bericht über alle Ereignisse nach der Auferstehung Jesu geben? Ein solches Verlangen wäre schwer zu begründen! Daß er sich den Korinthern gegenüber zunächst auf die Berichte Petri und der andern Apostel stützt, ist wohl leicht erklärbar. Daraus zu folgern, daß die andern Erscheinungen für ihn nicht gelten, muß man wohl für einen fehlerhaften Schluß ansehen.

Wir haben bisher aus den Umständen, unter welchen die Predigt und die Aufzeichnung eines der wichtigsten Ereignisse, der Auferstehung Christi nämlich, erfolgte, geschlossen, daß eine Täuschung der Apostel unannehmbar ist. Möge der Leser selbst diese Erwägungen bezüglich des anderweitigen

[1] Vgl. Harnack a. a. O. S. 81. 74. 83.
[2] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche (2. Aufl., 1890) S. 6 f.
[3] Ebd. S. 4.

Inhaltes anstellen. Wir möchten ihm hier noch einige Ausführungen unterbreiten, welche noch mehr dem entsprechen, was man gewöhnlich „innere Kriterien" der Glaubwürdigkeit nennt. Genaue Betrachtung des Inhaltes der Evangelien, wie z. B. eine Prüfung des geschichtlichen Hintergrundes der Erzählungen, ergibt nicht nur die Abfassung durch nahe Zeitgenossen der Ereignisse, also durch Männer aus dem Apostelkreise, sondern beweist auch, daß ihre Schilderung wahrheitsgetreu ist. In den Evangelien sind die politischen Verhältnisse Palästinas zur Zeit Christi richtig gezeichnet. Die Rechte, welche von den Römern, den Priestern und den Gliedern der Familie des Herodes ausgeübt werden, sind richtig abgegrenzt. Die Nachrichten über die Parteien, in welche die Juden zerfallen, die Anschauungen und Ziele derselben, die Auffassung, welche man vom kommenden Messias hat, die Schilderung der religiösen Verhältnisse, die Angaben über Geographie, Münzwesen u. s. w. werden in vielen Punkten durch andere Quellen bestätigt. Wenn aber diese Einkleidung der Erzählungen sich als wahr erweist, dann ist es willkürlich, zu behaupten, der Kern derselben, die Schilderung der Person und der Thaten Jesu, sei erfunden. Eine ausführliche Beleuchtung dieser innern Kriterien kann im Rahmen unserer Arbeit nicht geboten werden [1]. Nur auf eine Erwägung richten wir die Aufmerksamkeit des Lesers hin, weil sie eben mit der Darstellung der Person Jesu im engsten Zusammenhange steht.

Es sind vier Darstellungen, welche über das Leben Jesu berichten. Ihr Inhalt ist nicht völlig derselbe; jedes der Evangelien theilt uns etwas mit, was in den andern fehlt. Aber trotz dieser Verschiedenheiten und trotz der Abweichungen, welche zwischen der Darstellung der Synoptiker und jener des vierten Evangeliums besteht, läßt sich aus den vier Büchern ein Bild des Lebens Jesu gewinnen, welches von Widersprüchen frei ist und eine einheitliche Auffassung enthält. Keiner der Evangelisten sagt uns genau, wie viele Jahre das öffentliche Leben des Herrn umfaßt habe; die Ereignisse aber, welche sie berichten, lassen sich alle in dem Zeitraume von drei Jahren und einigen Monaten unterbringen. Sie bestimmen nicht genau, wie lange der Herr an diesem oder jenem Orte verweilt habe, sondern berichten über Vorgänge, welche hier oder dort statthatten. Ein Widerspruch betreffs der Zeit der Ereignisse ergibt sich aus den verschiedenen Berichten nicht. Das Bild des Heilandes, welches vor unserem Geiste

---

[1] Vgl. zu den einzelnen Evangelien Kaulen, Einleitung, 3. Aufl., und *Cornely*, Introd. III.

steht, haben wir aus den Berichten der vier Evangelien gewonnen. Jedes hat seinen Beitrag geliefert, und doch herrscht Einheit in den verschiedenen Zügen, welche sie berichten. Wie will man das erklären, wenn diese Berichte das Werk jener ungezügelten Einbildungskraft sind, welche der Rationalismus annimmt und annehmen muß? wenn die ganze erste und selbst noch die zweite christliche Generation sich an ihrer Ausbildung betheiligte? Sogar wenn man annähme, die zuerst vollendeten Berichte hätten den Verfassern der spätern als Vorlage gedient, oder eine spätere sorgsame Redaction habe jene Einheitlichkeit durch Streichungen und Zusätze herbeigeführt, so reicht das doch nicht aus. Denn es erstreckt sich diese Einheitlichkeit bis in das Detail der Darstellung und bis in die feinsten Züge der Charakteristik von Personen und der Entwicklung von Ereignissen. Augenzeugen der Ereignisse oder Freunde und Schüler von Augenzeugen konnten so vortreffliche und einheitliche Charakterzeichnungen liefern, für eine Erfindung derselben waren die Christen der ersten und zweiten Generation doch wohl nicht raffinirt genug. Möge der Leser das beurtheilen nach einem Beispiele, welches wir ausführen.

Der Apostel Petrus, welcher in allen Evangelien am meisten unter den Gefährten des Herrn hervortritt, ist uns seinem Charakter nach wohlbekannt. Er ist der Mann der That und der Initiative. Bedächtige Ueberlegung zeichnet ihn in dieser Periode seines Lebens wenigstens noch nicht aus. Seine Aufmerksamkeit wird leicht erregt, und er verfolgt geistige Fragen mit Interesse, zuweilen mit einem etwas vorschnellen Eifer. Aeußere Ereignisse und die Macht seiner Gefühle reißen ihn oft mit fort. Er ist der offene, treue und eifrige Mann, wie er uns häufig in den Kreisen des Volkes begegnet, doch noch ohne Selbstbeherrschung und Selbstzucht. Die Unterweisungen des Herrn beginnen, die spätere reiche Gnade des Heiligen Geistes und die Schule des Apostolats setzen die Veredelung und Erziehung seiner guten Eigenschaften fort. An die seine Eigenart zeichnenden Züge, welche drei oder gar alle vier Evangelisten berichten, wollen wir nur kurz erinnern. Petrus bekennt auf die Frage des Herrn sogleich und mit aller Entschiedenheit: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!“ Er macht auf Thabor den Vorschlag, hier drei Hütten zu bauen. Nach der Lehre über die Gefahren des Reichthums weist er auf das hin, was die Apostel für Jesus gethan, und stellt voller Erwartung die Frage: „Was wird also uns zu theil werden?“ [1] Auf die Ankündigung des Aerger-

---

[1] Vgl. Matth. 16, 16; 17, 4; 19, 27 und die Parallelstellen bei Marcus und Lucas.

nisses, welches die Jünger an Jesus nehmen werden, antwortet Petrus mit der Versicherung, für den Meister sterben zu wollen, und wiederholt sie trotz der bestimmten Voraussage seiner Untreue [1]. Eine noch erhöhte Lebhaftigkeit seines Wesens zeigt sich in der Zeit der Gefahr. Im Oelgarten schlägt er gleich mit dem Schwerte drein. Seine Verwirrung und Furcht, da er erkannt wird, sind so groß, daß er feierlich betheuert, keine Gemeinschaft mit jenem Manne zu haben [2]. Dieses Bild von Petri Charakter findet sich bei allen Evangelisten bald weiter ausgeführt, bald kurz zusammengefaßt. Sie haben es nicht mit Absicht und Reflexion gezeichnet; sondern sie berichten Ereignisse und Scenen, an denen Petrus theil hat, und beleuchten eben dadurch seine Eigenart und sein Temperament. Sehen wir jetzt, ob mit diesem Bilde auch jene Züge stimmen, welche nur von einem oder zwei Evangelisten berichtet werden, die also nicht der Darstellung der Vorgänger entnommen sein können.

Matthäus berichtet uns, daß Petrus, da er den Herrn auf dem Wasser wandeln sah, sogleich vom Verlangen erfüllt ist, dieses Vorrecht zu theilen. Der Anfang ist glücklich und leicht; aber da erhebt sich ein Wind. Wogen steigen auf, und Petrus entsinkt der Muth [3]. Bei der ersten Voraussagung von Christi Leiden geht Petrus in seiner Sorge für den Herrn und seiner Unmittelbarkeit so weit, daß er seinen Arm ergreift (προσλαβόμενος αὐτὸν ὁ Πέτρος) und ihm Vorstellungen macht [4]. Derselbe Charakterzug zeigt sich auch in dem Streben, den Sinn der Lehren des Herrn genau zu erfassen, und in der Art und Weise, wie er seine Fragen vorbringt. Kaum hat Jesus seine Mahnrede beendet, da tritt Petrus näher. Er will genau wissen, wie oft er dem Bruder vergeben muß und wann er anfangen darf, ihm zu zürnen. „Herr, wie oft muß ich dem Bruder, der wider mich sündigt, vergeben? etwa siebenmal?" [5] Ein ähnliches Beispiel erzählt Lucas. Petrus muß hören, ob die vorgetragene Parabel auch andere angeht: „Herr, sprichst du für uns diese Parabel, oder geht sie alle an?" [6] Nach Marcus ist Petrus wieder unter den Fragenden, welche den genauen Zeitpunkt der Zerstörung Jerusalems erfahren möchten, und zwar ist er wahrscheinlich auch dieses Mal wieder der Wortführer: „Es fragten ihn gesondert Petrus und Jacobus und Johannes und Andreas." [7] Das Johannesevangelium enthält drei weitere Fälle, in denen sich die natürliche, etwas drängende Wißbegierde Petri zeigt. Petrus regt den Lieblingsjünger

---

[1] Die Synoptiker und Johannes. [2] Die Synoptiker und Johannes.
[3] Matth. 14, 28. [4] Matth. 16, 22. Marc. 8, 32. [5] Matth. 18, 21.
[6] Luc. 12, 41. [7] Marc. 13, 3.

an nachzufragen, wer der Verräther sei. Da der Herr von „weggehen" redet, will Petrus wissen, wohin er geht. Die erhaltene Antwort befriedigt ihn nicht ganz, er möchte gern noch erfahren, warum er jetzt noch nicht folgen kann, wohin Jesus geht. Als nach der Auferstehung ihm die eigene Zukunft enthüllt worden ist und sein Blick gerade auf Johannes fällt, regt sich sogleich das Verlangen zu erfahren, was diesem bevorsteht: „Herr, was aber wird dieser thun?"[1] Noch andere Züge, welche nur je einer der Evangelisten berichtet, stimmen ganz mit dieser Raschheit der Auffassung und des Entschlusses überein. Die Frage der Zolleinnehmer zu Kapharnaum, ob nicht der Meister die Doppeldrachme zahle, beantwortet Petrus ohne weiteres mit der bestimmten Versicherung, es werde geschehen[2]. Etwas unbedachtsam ist wohl auch die Entgegnung auf jene Frage Jesu: „Wer ist es, der mich berührt hat?"[3] Petrus hätte wohl denken können, daß sie eine besondere Bedeutung habe. Die Raschheit seiner Bewegungen und Entschlüsse hat indes auch ihr Gutes. Petrus scheint zuerst bemerkt zu haben, daß die über den Feigenbaum ergangene Prophezeiung erfüllt ist. Marcus berichtet, daß Petrus den Herrn an seine Voraussagung erinnert: „Und Petrus, sich erinnernd, sprach: Meister, siehe, der Feigenbaum, dem du geflucht hast, ist verdorrt."[4] Lucas läßt uns noch erkennen, welch klares Licht die Begebenheit des wunderbaren Fischfanges der Seele Petri vermittelte. Ueberhaupt hat gerade Petrus solche Augenblicke, in denen die Uebernatürlichkeit, die Göttlichkeit des Meisters bis in die Tiefen seiner Seele hineinleuchtet. Zur dauernden und ungetrübten Erkenntniß dieser Wahrheit ist auch Petrus nicht sogleich gekommen. Das ist nicht zu verwundern; setzt diese Wahrheit ja doch Thatsachen voraus, welche kein besonnener Mann ohne schwerwiegende Gründe und ohne volle Einsicht in dieselben zugibt. Auch die Apostel haben das Geheimniß der Menschwerdung Gottes nicht sofort im klarsten Licht erfaßt; aber gerade Petrus hat nach der Darstellung der verschiedenen Evangelisten schon bald solche Lichtblicke gethan, und jedesmal äußert sich diese Erkenntniß bei ihm in ergreifender Weise. Nach dem Fischfange bricht er, wie Lucas erzählt, in die tiefgefühlten Worte aus: „Gehe hinweg von mir, Herr, denn ich bin ein sündhafter Mensch!"[5] Damit stimmt seine Antwort bei Johannes überein. Auf die Frage Jesu: „Wollet nicht auch ihr gehen?" sagt er so kräftig und bedeutungsvoll: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte

[1] Vgl. Io. 13, 24; 13, 36 f.; 21, 21. [2] Matth. 17, 23 f.
[3] Luc. 8, 45. [4] Marc. 11, 21. [5] Luc. 5, 8.

des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Christus bist, der Sohn des lebendigen Gottes." [1] An die Bestimmtheit und Schnelligkeit, mit welcher er bei Matthäus 16, 16 sein Bekenntniß ablegt, haben wir schon erinnert. So begreift man leicht seine Aeußerung bei Johannes, welche wiederum mit der ihm ganz eigenen Lebhaftigkeit herauskommt: „In Ewigkeit wirst du mir die Füße nicht waschen!" Die Androhung des Ausschlusses von Jesus aber bricht allen Widerstand: „Herr, nicht nur meine Füße, sondern auch die Hände und das Haupt!" [2] Dieses Verlangen, bei dem Herrn zu sein, kommt wiederum in derselben Kraft, man möchte sagen, in derselben Naturwüchsigkeit zum Ausdrucke, als der erstandene Heiland die Jünger auf dem See heimsucht. Kaum hat Johannes es ausgesprochen, daß der Mann am Ufer, welcher die Weisung für den Fischfang gegeben hat, der Herr sei, da hält es den Petrus nicht mehr. Die andern Jünger fahren mit schwerbeladenem Schifflein langsam ans Land. Petrus gürtet sich den Ueberwurf um und stürzt sich ins Meer, um schneller bei dem Heilande zu sein [3].

Das sind Scenen voll von Leben und von Natur. Sind sie auch nach dem Leben und der Natur gezeichnet? Oder sind sie in der Phantasie der Apostel, jahrelang nach Christi Weggange, gezeichnet? Konnten alle diese Scenen — und wie wenige erst haben wir kurz berührt — schon bis zum Jahre 90 ersonnen sein? Und wenn sie es waren, wie kam es, daß in allen, in welchen Petrus erscheint, seine Charakterschilderung eine so wahre, eine so einheitliche ist? Wie kommt es, daß auch alle jene Züge, welche nur je ein Evangelist meldet, so wohl zu einander passen? Wenn die Evangelisten wirkliche Vorgänge getreu beschrieben, so haben wir eine Erklärung; die Annahme von Legenden und Mythenbildung schließt jede Erklärung aus. Diese geht stets ins Uebertriebene und ins Schrankenlose, und auch spätere Ordnung und Ueberarbeitung derselben hätte nicht so kunstvoll durchgeführt werden können, daß die Natur so getreu copirt worden wäre. Eine solche Ueberarbeitung hätte sich auch zunächst der Ausgleichung jener Schwierigkeiten zugewandt, welche die Harmonie der Darstellung der verschiedenen Evangelien zu stören scheinen, und welche schon dem Heiden Celsus (um 160) Anlaß boten, den Evangelisten Widersprüche ihrer Berichte vorzuwerfen.

Wir konnten hier diese Einheit und Uebereinstimmung der vier Evangelien nur an einem Beispiele darthun. Möge der Leser selbst diese Prüfung nach verschiedenen Seiten hin fortsetzen! Wenn wir z. B. die Beiträge ins

---

[1] Io. 6, 68—70. [2] Io. 13, 6—9. [3] Io. 21, 1—7.

Auge fassen, welche die einzelnen Evangelisten zur Erziehung der Jünger durch den weisesten Lehrer geben; wenn wir die Erzählungen prüfen, welche die Stellung Jesu zu der Synagoge und die Entwicklung des Dramas beleuchten, das mit dem zeitweiligen Unterliegen des Herrn endet: stets werden wir Einheitlichkeit wahrnehmen beim Fortgange der Ereignisse und bei Verschiedenheit der Mittheilungen. Eine Antwort, welche der Rationalismus geben könnte, wäre das Geständniß, daß diese bis in die Details selbst der Charakterschilderung gehende Harmonie wohl die Glaubwürdigkeit jener Vorgänge beweise, welche sich im Verkehre der Apostel untereinander und mit dem Heilande abgespielt haben, daß aber die Wahrheit dieser mehr persönlichen Momente der Darstellung noch nicht die Thatsächlichkeit jener wunderbaren Ereignisse beweise. Eine solche Antwort ist aber durchaus ungenügend. Ein Blick auf die obige Charakteristik Petri zeigt uns, daß jene Aeußerungen seines Naturells aufs engste zusammenhängen mit den Wundern und Weissagungen Jesu, ja eben durch sie hervorgerufen werden. Wenn sie selbst getreu dargestellt sind, kann ihre Veranlassung nicht erfunden sein.

Schlußwort.

Der Gang der Abhandlung, so glauben wir, hat dem Leser die Ueberzeugung gegeben, daß von historischem Standpunkte aus keine Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit der Evangelien erhoben werden können. Man muß gestehen, daß ihre Zuverlässigkeit durch zahlreiche Gewährsmänner bezeugt und durch starke innere Gründe bewiesen werden kann. Dann aber ist es gewiß, wofür ja auch manche der eingestreuten Proben sprechen, daß die Bestreitung ihrer Auctorität, selbst wenn sie von Historikern ausgeht, nicht auf gründlichen historischen Erwägungen fußt. Es ist das Wunderbare der in unsern Büchern erzählten Vorgänge und die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und folglich einer Mehrpersönlichkeit in Gott, vor deren Annahme man zurückschreckt. Wunder und jene Grundlehren des Christenthums sollen ja von der Philosophie gerichtet sein; darum müssen Bücher, welche sie enthalten, unzuverlässig sein.

Es ist gewiß, daß Wahrheit nicht gegen Wahrheit, sichere Ergebnisse der einen Wissenschaft nicht gegen die Postulate der andern stehen können. Wenn z. B. ein Wunder philosophisch unmöglich ist, wird eine eigentlich wunderbare Thatsache niemals geschichtlich nachgewiesen werden können. Aber auch umgekehrt: wenn die Geschichte Wunder als geschehen nachweist, können sie nicht einen philosophischen Widerspruch enthalten. Der historische Nachweis für die Wirklichkeit ist dem Leser unterbreitet; da er keine Lücke enthält, ist es sicher: große und zahlreiche Wunderthaten sind geschehen! Umgekehrt hat noch niemand den Beweis erbracht, daß Wunder unmöglich seien, und denselben wird auch niemand erbringen. Oder ist es nicht wahr, daß der vernünftige Mensch Wunder sogar erwartet, sobald es sich um einen Gesandten Gottes handelt? Ist das Wunder nicht das Siegel Gottes und die stärkste Beglaubigung seines Gesandten? Wer die Möglichkeit des Wunders läugnet, hat gegen sich die wahrhaft erdrückende Mehrheit der Menschen und wahrlich nicht bloß eine urtheilslose Menge. Es ist eben einleuchtend, daß der Gesetzgeber über dem Gesetze steht, auch in der

physischen Ordnung. Darum muß ein jeder, der nicht dem Materialismus oder Pantheismus verfallen will, dem über dem Weltall stehenden Schöpfer die physische Macht einräumen, in die Gesetze der Natur einzugreifen. Der factische Gebrauch dieser Macht läßt sich ebensowenig durch philosophische Erwägungen ausschließen. Wie die Begnadigung des vom Richter verurtheilten Verbrechers nicht in die Gesetze des Landes eingreift, so hebt auch das Wunder die Gesetze der Natur nicht auf. Und wenn man bei einem weisen Fürsten nicht fürchtet, daß er von seinem Begnadigungsrechte einen zu häufigen Gebrauch macht, so braucht man auch nicht besorgt zu sein, daß der Ordner der Natur durch zu häufiges Eingreifen uns in Ungewißheit versetze über ihren Gang. Die Erwägung, wann durch einen Eingriff der göttlichen Allmacht eine Ausnahme von der gewöhnlichen Ordnung zu machen sei, können wir ruhig der Weisheit dessen überlassen, dessen Auge die Bedürfnisse aller, des Einzelnen sowohl wie der Gesamtheit, umfaßt [1].

Vernünftigerweise kann man auch dem Schöpfer die Fähigkeit nicht absprechen, uns, wenn er will, eine besondere Wahrheit mitzutheilen. Er hat uns das Vermögen verliehen, die Gedanken unseres Geistes durch äußere Laute und Zeichen andern mitzutheilen. Sollte er nun selbst dieser Fähigkeit entbehren? Sollte ihm der Verkehr mit seinen vernünftigen Geschöpfen gänzlich unmöglich sein? Das kann man doch nicht im Ernste behaupten.

Aber muß die Anerkennung der Evangelien nicht an den Folgerungen scheitern, zu welchen sie nothwendig führt, an der Lehre von der Dreifaltigkeit, von der Annahme einer menschlichen Natur durch eine dieser göttlichen Personen? Legen nicht diese sogen. Geheimnisse des Christenthums unsern Verstand in Fesseln, und bedeutet nicht ihre Annahme den Verzicht auf den Gebrauch der Vernunft? „Geheimnisse“ können wir diese Lehren nennen, unfaßbar auch in einem gewissen Sinne für die menschliche Vernunft: aber unvereinbar mit den Gesetzen des Denkens sind sie nicht. Wenn wir sie unfaßbar nennen, so wollen wir damit sagen, daß wir sie nicht vermittelst unserer natürlichen Kräfte erkennen, daß wir ohne eine uns von Gott gewordene Mittheilung keine derselben als sicher wahr behaupten können, und daß wir auch, nachdem uns eine solche zu theil geworden ist, nicht im stande sind, sie innerlich aus den in ihnen enthaltenen Begriffen heraus zu erklären oder zu begründen (mysteria

[1] Vgl. Knabenbauer in den Stimmen aus Maria-Laach VIII, 1. 241 ff. — J. v. Bonniot S. J., Wunder und Scheinwunder (Mainz 1889), besonders S. 1—60. — *Chr. Pesch* S. J., Praelectiones dogmaticae: I. Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam (Friburgi 1894) p. 107 sqq.

supernaturalia). Wir können diese Lehren abgesehen von einer göttlichen Offenbarung nicht als sichere Wahrheit hinstellen, d. h. wir können sie nicht aus einer andern Wahrheit ableiten, und wenn wir die einzelnen Begriffe prüfen, welche in jenen Lehren zu einer Aussage zusammengefaßt werden, so fehlen uns bestimmte Gründe für das Urtheil, ob sie vereinbar sind oder nicht. Schon die Aufstellung und eine dem Philosophen wenigstens einigermaßen genügende Fixirung dieser Begriffe erfordert in vielen Fällen ein Eindringen in die tiefsten Fragen der Metaphysik. Ein völliges Beherrschen und Durchdringen derselben, so wie es für ein Urtheil über die Vereinbarkeit solcher Begriffe nothwendig wäre, ist uns nicht gegeben. Ein jeder, welcher ernstlich versuchte, in das Reich der Begriffe einzudringen, weiß, wie schwach und wie unzuverlässig das Auge unseres Geistes ist, wenn es sich der Erforschung des *Wesens* der *Dinge* zuwendet. Die Welt der äußern *Vorgänge* und sinnenfälligen *Erscheinungen* vermag unser Geist zu beherrschen. *Ihr* Wesen vermag der menschliche Scharfsinn eher zu durchdringen; sobald wir aber vorzudringen suchen zu dem unter den Erscheinungen liegenden Wesen der Dinge, fühlen wir selbst, daß die Klarheit und Bestimmtheit unserer Einsicht sich mindert. Wie wir aber nur mit Vorsicht die Eindrücke aufnehmen, welche unserem körperlichen Auge von der äußersten Grenze seines Sehbereichs her zukommen, so müssen wir auch mit großem Bedacht jedes Urtheil prüfen, welches solche unserem Geiste gewissermaßen entlegene Begriffe enthält. Müssen wir aber wohl beweisen, daß es solche Grenzen für die menschliche Erkenntniß gibt? Die Geschichte der philosophischen Forschung weiß von vielen ernsten und fortgesetzten Versuchen zu erzählen, welche gemacht wurden, um in das Wesen der Dinge einen tiefern Einblick zu gewinnen oder solche Erscheinungen zu begreifen, für deren Verständniß ein Begreifen der Wesenheit nothwendig wäre. Wie weit hat die ernste und unermüdliche Denkarbeit uns geführt? Wenn wir uns z. B. der Körperwelt zuwenden und deren letzte Theilchen ins Auge fassen, ist bis heute wohl zur Zufriedenheit der Forscher das Verhältniß bestimmt, welches obwaltet zwischen der veränderten Erscheinungsform, den Schwingungen etwa, durch welche sie unsere Sinneseindrücke hervorbringen, und der vielleicht unveränderten Wesenheit? Ist die Möglichkeit erklärt, daß eine ganze Unsumme dieser ursprünglich selbständigen Atome in einem lebenden Wesen, in unserem Körper z. B., sich mit unserer geistigen Seele zu einem neuen Sein vereinen? daß die aus ihrer Vereinigung entstehende menschliche Natur wahrnimmt, empfindet und wirkt als ein einziges Wesen? Noch weniger hat die Philosophie auf weiter ab-

liegende Fragen eine einheitliche und völlig genügende Lösung gefunden. Man muß den Scharfsinn mancher Lösungsversuche bewundern und zugestehen, daß in der angedeuteten Richtung vielleicht die Lösung liegt. Aber die Antwort, welche jene Denker gaben, war für sie selbst noch nicht genügend; auf die letzte Frage, welche sie an die Natur stellten, haben auch sie noch keine Antwort erhalten. Mit jenen Freunden der Weisheit gestehen wir der Natur Räthsel und Geheimnisse zu.

Und wenn wir unsern Geist zu demjenigen erheben, welcher über der Natur steht, dessen Dasein der Philosoph mit Gewißheit erschließt, dessen Vorzüge auch, zum Theil wenigstens, er aus der Herrlichkeit seiner Werke ableiten kann, so müssen wir bekennen, daß er große Geheimnisse für uns birgt. Heben wir nur eines hervor. Wir erkennen ihn als den absoluten, nothwendigen Gott und müssen doch mit der Nothwendigkeit seines ganz einfachen Wesens einen freien Schöpfungsact vereinen. Beide Wahrheiten sind gewiß; sie werden aus sichern Grundlagen nach richtigen Gesetzen des Denkens abgeleitet. Beide Wahrheiten sind auch miteinander vereinbar, selbst dann, wenn es uns nicht gelingt, ihre Vermittlung ganz klar und durchsichtig zu machen. Große Meister der Theologie, deren Gegensätze bezüglich vieler Meinungen bekannt, haben übereinstimmend erklärt, daß dies ihnen nicht gelungen. Mit ihnen können wir gestehen, daß es in Gott Geheimnisse gibt, Geheimnisse, welche unsere Vernunft wohl entdeckt, aber nicht aufzudecken vermag (mysteria naturalia)[1]. Die Erkenntniß aber, daß unsere Fähigkeiten begrenzt sind, daß unsere Vernunft selbst auf ihren Erforschungszügen auf gewisse Geheimnisse stößt, muß uns gegenwärtig bleiben, wenn wir die uns von Gott geoffenbarten Geheimnisse (mysteria supernaturalia) betrachten.

Derjenige freilich, welcher solche Geheimnisse verkündet, muß beweisen, daß er sie aus göttlicher Mittheilung geschöpft, und daß er von Gott gesandt ist, sie uns zu lehren. Hat er diesen Beweis erbracht, so fordert Gottes unbeschränktes Herrscherrecht den Tribut unserer Verehrung. Wie wir den Willen Gott unterwerfen durch die Beobachtung seines Gesetzes, so den Verstand durch die Annahme seiner Offenbarung. Keine Entwürdigung liegt darin, keine Vernichtung, sondern eine Bereicherung und

[1] Eine tiefere Begründung dafür, daß es für uns in Gott Geheimnisse gibt, bietet Kleutgen, Theologie der Vorzeit V (2. Aufl.), 188 ff. Vgl. daselbst auch die folgenden Kapitel über Wahrheiten der Offenbarung, welche für die Vernunft unbeweisbar und unbegreiflich sind. Ueber „mysteria“ vgl. auch die klaren Auseinandersetzungen bei *Chr. Pesch* l. c. p. 94.

Erhöhung: das geschaffene Lichtlein unseres endlichen Geistes erhält Antheil an dem Glanze, in welchem der unendliche, unerschaffene Gott erstrahlt.

Daß ein Gesandter Gottes gekommen, um uns übernatürliche Wahrheiten zu lehren, und daß er sich als untrüglichen Boten Gottes bewiesen, ist sicher, wenn die Evangelien glaubwürdige Berichte sind. Die Nachrichten dieser Bücher aber stehen unerschüttert und vollbeglaubigt da. Denn ihre Glaubwürdigkeit läugnen und sich zu jener Entwicklung bekennen, welche die heutige rationalistische Kritik vertritt, fordert, wie wir sahen, daß wir die Männer, welche diese Bücher etwa um das Jahr 80 schrieben, für ganz unbegreifliche Thoren halten; daß wir Jesus, „den Weisen von Nazareth“, „den Erzieher der Menschheit“, zu einem Lehrer herabsetzen, der seine Aufgabe sehr schlecht erfaßt und eine Bewegung veranlaßt habe, durch welche die jüdische Religion verschlechtert worden; daß wir die Apostel und mit ihnen „den großen Neubekehrten“, Paulus, „das Licht der Heiden“, für lebenslängliche Träumer und Geisteskranke ansehen; fordert endlich, daß wir einem großen Theile der Juden, wahren Israeliten und Verehrern Jehovahs, die Vergötterung eines Menschen zumuthen. Wahrlich, der Rationalismus gibt vieles preis, aber noch immer hat er nicht die Aufgabe gelöst, die er lösen muß. Er hat noch keine Erklärung gegeben für die so vollkommene Uebereinstimmung dieser vier Bücher, zumal nicht, wenn sie von so unbedachtsamen Verfassern geschrieben wurden. Unbegreiflich ist auch die Machtlosigkeit der Priester so einfältigen Gegnern gegenüber, wie die Anhänger Jesu gewesen; es ist unerklärt, daß die Apostel oder ihre Schüler Männer von der Wahrheit ihrer Predigt und ihrer Bücher überzeugen konnten, wie Clemens von Rom, Ignatius, Polykarp, Quadratus, Aristides, Justin; unbegreiflich endlich ist der Sieg des Christenthums über die Welt. Nicht materielle Mittel haben ihn errungen; so bleibt dem Rationalismus nur Thorheit und frommer Betrug als die Ursache, durch welche die größte und segensreichste Umgestaltung vollbracht worden wäre. Angesichts dieser Hilflosigkeit des Rationalismus wird jeder gläubige Christ nur um so freudiger festhalten an den heiligen Büchern, und dankerfüllten Herzens die Belehrungen entgegennehmen, welche sie enthalten. Wir haben Jesus Christus als den von Gott gesandten Lehrer erkannt, und wir unterwerfen uns gläubig all seinen Aussagen. So ist der allwissende Gott selbst unser Lehrer. „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der im Schoße des Vaters ruht, hat ihn uns geoffenbart“ (Joh. 1, 18).

Herders
Theologische Bibliothek.

Verzeichniß der Lehrbücher. gr. 8°.

(Die römischen Zahlen hinter den Titeln bezeichnen die Abtheilungen, welche die Werke in der betr. Serie der „Theologischen Bibliothek“ bilden.)

Erste Serie.

Alzog, Dr. J., **Grundriß der Patrologie oder der älteren christlichen Litteraturgeschichte.** VII. Vierte, verb. Auflage. (XII u. 590 S.) *M.* 8.

1894 ist neu erschienen:

Bardenhewer, Dr. O., **Patrologie.** (X u. 636 S.) *M.* 8.

Hergenröther, J., **Cardinal, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte.** Drei Bände. X. XI. XII. Dritte, verbesserte Auflage. (XXXII u. 2872 S.) *M.* 34.

I. Band. (XII u. 824 S.) *M.* 10.
II. Band. (X u. 902 S.) *M.* 10.
III. Band. (X u. 1146 S.) *M.* 14.

Hettinger, Dr. F., **Lehrbuch der Fundamental-Theologie oder Apologetik.** XVI. Zweite, vermehrte u. verb. Auflage. (XVI u. 926 S.) *M.* 12.

Kaulen, Dr. F., **Einleitung in d. Heilige Schrift Alten u. Neuen Testaments.** IX. Dritte, verbesserte Auflage. (VI u. 700 S.) *M.* 8.

Kihn, Dr. H., **Encyklopädie und Methodologie der Theologie.** XV. (XII u. 574 S.) *M.* 8.

Pruner, Dr. J. E., **Lehrbuch der katholischen Moraltheologie.** V. Zweite Auflage. (XX u. 800 S.) *M.* 10.

Renninger, Dr. J. B., **Pastoraltheologie.** Herausgegeben von Dr. F. A. Göpfert. XVII. (XII u. 568 S.) *M.* 7.

Scheeben, Dr. M. J., **Handbuch der katholischen Dogmatik.** I. III. IV. XIV. XVIII. XXII.

I. Band. (VIII u. 916 S.) *M.* 10.80.
II. Band. (XII u. 952 S.) *M.* 12.
III. Band. (XII u. 1014 S.) *M.* 12.40.

Schegg, Dr. P., **Biblische Archäologie.** Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Dr. J. B. Wirthmüller. VIII. (XXVIII u. 716 S.) *M.* 9.

Schwane, Dr. J., **Dogmengeschichte.**

I. Band. **Vornicänische Zeit.** XIX. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (X u. 572 S.) *M.* 7.50.
II. Band. **Patristische Zeit.** (325—787 n. Chr.) (XII u. 1128 S.) *M.* 9.
(Die zweite Auflage ist im Druck.)
III. Band. **Mittlere Zeit.** (787—1517 n. Chr.) XXI. (XII u. 702 S.) *M.* 9.
IV. Band. **Neuere Zeit.** (Seit 1517 n. Chr.) XX. (X u. 416 S.) *M.* 5.

Simar, Dr. Th. H. (Bischof von Paderborn), **Lehrbuch der Dogmatik.** Dritte, verb. Auflage. (XVIII u. 950 S.) *M.* 11.

Mit Rücksicht auf den noch nicht erfolgten Abschluß von Scheebens großer Dogmatik hat die Verlagshandlung das vorstehende Lehrbuch mit Zustimmung des hochw. Herrn Verfassers der „Theologischen Bibliothek“ in der Weise einverleibt, daß die im Format der Bibliothek erschienene dritte Auflage von Simars Lehrbuch neben oder an Stelle von Scheeben bezogen werden kann.

Im der Herder'schen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach“.

Im Laufe der Zeit sah sich die Redaction der „Stimmen aus Maria-Laach“ wiederholt genöthigt, verschiedene Stoffe, deren Behandlung ihr an sich höchst wichtig schien, in der Zeitschrift unberücksichtigt zu lassen, weil dieselben entweder einen mehr oder weniger fachwissenschaftlichen Charakter trugen oder einer ausführlichern Darstellung im Zusammenhange bedurften, als der hier zugemessene Raum ihnen zuzuwenden gestattete. Solche Stoffe wurden nun seit einer Reihe von Jahren in den „Ergänzungsheften“ behandelt, und insofern bilden letztere eine wesentliche Vervollständigung der Zeitschrift.

Die einzelnen Hefte von durchschnittlich 10 Bogen gr. 8° erscheinen in unbestimmten Zwischenräumen. Vier Hefte bilden einen Band; jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Verzeichniß der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte:

1. **Pesch, T.,** Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste. Philosophische Darlegung für weitere Kreise. *M.* 1.40. (Fehlt.)

2. **Baumgartner, A.,** Lessings religiöser Entwicklungsgang. Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Gedankens. *M.* 2.

3. **Pesch, T.,** Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft“. Eine Kritik der Kant-schen Vernunftkritik für weitere Kreise. *M.* 1.70.

4. **Hummelauer, F. v.,** Der biblische Schöpfungsbericht. Ein exegetischer Versuch. *M.* 1.90.

5. **Baumgartner, A.,** Longfellow's Dichtungen. Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerika's. *M.* 2.25. (In anderem Formate neu erschienen.)

6. **Knabenbauer, J.,** Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. *M.* 2. (Fehlt.)

7. u. 8. **Kreiten, W.,** Voltaire. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Liberalismus. *M.* 4.95. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

9. **Schneemann, G.,** Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie. *M.* 2. (Fehlt.)

10. **Baumgartner, A.,** Göthe's Jugend. Eine Culturstudie. *M.* 2. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

11. u. 12. **Rieß, Fl.,** Das Geburtsjahr Christi. Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathematischen Beilagen. *M.* 3.

13. u. 14. **Schneemann, G.,** Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie. (Fortsetzung zum 9. Ergänzungsheft.) *M.* 3.20.

15. **Cathrein, V.,** Die englische Verfassung. Eine rechtsgeschichtliche Skizze. *M.* 1.60.

16. **Pesch, T.,** Das Weltphänomen. Eine erkenntniß-theoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. *M.* 1.80.

17. **Ehrle, F.,** Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege. *M.* 1.80.

18. **Epping, J.,** Der Kreislauf im Kosmos. *M.* 1.40.

19. u. 20. **Baumgartner, A.,** Göthe's Lehr- und Wanderjahre in Weimar und Italien (1775—1790). *M.* 4.80. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

21. **Cathrein, V.,** Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Eine staatsrechtliche Abhandlung. *M.* 1.90.

22. **Dressel, L.,** Der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen. *M.* 2.60

23. u. 24. **Beissel, St.,** Die Baugeschichte der Kirche des heiligen Victor zu Xanten. Nach den Originalrechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Abbildungen. *M.* 3.

25. u. 26. **Plenkers, W.,** Der Däne Niels Stensen. Ein Lebensbild, nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt entworfen. *M.* 2.75.

27. **Beissel, St.,** Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter. Eine culturgeschichtliche Studie im Anschluß an die Baurechnungen der Kirche des heiligen Victor zu Xanten. Mit einer Illustration und vielen statistischen Tabellen. *M.* 2.50.

28. **Dreves, G. M.,** Ein Wort zur Gesangbuchfrage. Zugleich Prolegomena zu einem Büchlein geistlicher Volkslieder. *M.* 1.70.

29. **Cathrein, V.,** Die Sittenlehre des Darwinismus. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. *M.* 2.

30. u. 31. **Gietmann, G.,** Die Göttliche Komödie und ihr Dichter Dante Alighieri. *M.* 4. (Ist in anderem Formate neu erschienen.)

32. **Pesch, Chr.,** Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.90.

33. u. 34. **Baumgartner, A.,** Göthe und Schiller. Weimars Glanzperiode. *M.* 5.

35. u. 36. —— Der Alte von Weimar. Göthe's Leben und Werke von 1808—1832. *M.* 3.80.
(33.—36. sind in anderem Formate neu erschienen.)

37. **Beissel, St.,** Geschichte der Ausstattung der Kirche des hl. Victor zu Xanten. Nach den Originalbaurechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit sechs Illustrationen. *M.* 2.
23, 24, 27 und 37 sind gesammelt u. d. T.: Die Bauführung des Mittelalters in neuer Ausgabe erschienen. *M.* 7.50.

38. **Spillmann, J.,** Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 2.25.

39. u. 40. —— Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 4.20.

41. u. 42. **Pesch, Chr.,** Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 3.30.

43. **Nostitz-Rieneck, R. v.,** Das Problem der Cultur. *M.* 2.

44. **Epping, J.,** Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Unter Mitwirkung von P. **J. N. Straßmaier.** *M.* 4.

45. **Gruber, H.,** August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. *M.* 2.

46. **Zimmermann, A.,** Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert. *M.* 1.80.

47. **Beissel, St.,** Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts. *M.* 2.

48. **Zimmermann, A.,** Maria die Katholische. Eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung. *M.* 2.20.

49. **Pesch, Chr.,** Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.70.

50. **Dahlmann, J.,** Die Sprachkunde und die Missionen. Ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit (1500—1800). *M.* 1.70.

51. **Pesch, H.,** Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien. Mit Titelbild. *M.* 1.90.

52. **Gruber, H.,** Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage. 1857 bis 1891. *M.* 2.60.

53. **Duhr, B.,** Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. *M.* 2.30.

54. **Beissel, St.,** Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters. (Fortsetzung zum 47. Ergänzungsheft.) *M.* 1.90.

55. **Fell, G.,** Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet. *M.* 1.70.

56. **Zimmermann, A.,** Englands „Oeffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.90.

57. **Braunsberger, O.,** Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius. *M.* 2.50.

58. **Dreves, G. M.,** Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. *M* 2.

59. **Kneller, K. A.,** Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft (1192—1194). *M.* 1.60.

60. **Schmitt, L.,** Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark. *M.* 2.30.

61. **Schmitz, W.,** Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark. *M.* 2.20.

62. **Baumgartner, A.,** Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder. Eine literaturgeschichtliche Skizze. *M.* 2.30.

63. **Boese, H.,** Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Ein Beitrag zur Apologetik.

Die Ergänzungshefte können nur durch den Buchhandel bezogen werden.

Die innere Schönheit

des

Christenthums.

Von

Emil Lingens S. J.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 64.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1895.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Die innere Schönheit

des

Christenthums.

Die innere Schönheit

des

Christenthums.

Von

Emil Lingens S. J.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 64.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1895.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

I. Allgemeiner, grundlegender Theil.

Christus im Christenthum.

§ 1.

„Christus" lebt „im Christenthum" fort durch sein dreifaches religiöses Amt.

§ 2.

„Christus" verwirklicht „im Christenthum" die übernatürliche Ordnung.

Anhang.

Die Gottesmutter Maria.

2. Die Kirche als der mystische Leib Christi.

§ 1.

Die organische Verähnlichung mit Christus.

§ 2.

Der Pulsschlag des eucharistischen Herzens der Kirche.

§ 3.

Der siebenfache Gnadenstrom im mystischen Leibe Christi.

3. Die Kirche als das Reich Christi.

Schlußwort.

Einleitung.

Wir leben in einer Zeit, die es auf eine immer vollständigere Verflüchtigung des Christenthums abgesehen zu haben scheint. Der nackte Unglaube des vorigen Jahrhunderts hat den christlichen Namen vom Erdboden vertilgen wollen. Die ungläubige Wissenschaft unseres 19. Jahrhunderts schmückt sich noch gerne mit dem Ehrennamen des Christenthums. Aber es ist ein leeres Aushängeschild. Man möchte „Christ" sein, ohne für irgend eine eigentlich christliche Wahrheit einzustehen. Der Name hat noch einen guten Klang, aber der innere Gehalt ist nur zu oft abgethan. In Wirklichkeit vertritt man einen seichten Naturalismus, den man mit Recht die Häresie unserer Zeit genannt hat. Darum hat auch schon das Vaticanische Concil diese in Wahrheit antichristliche Zeitströmung mit sehr ernsten und gewichtigen Worten gebrandmarkt[1].

Seitdem ist es wahrlich nicht besser geworden. Man begnügt sich außerhalb der katholischen Kirche immer mehr mit einem „undogmatischen" Christenthum; man hat es gewagt, den Namen „Christenthum" für ein System in Anspruch zu nehmen, das im Ausschluß jeder eigenthümlich christlichen Wahrheit besteht. Die Religion soll bloß „Sache des Herzens" — richtiger würde man sagen: des blinden Instinctes — sein. Die „Wissenschaft" aber soll nur wacker daran arbeiten, die christliche Religion ihres hehren, göttlichen Inhaltes zu entleeren.

Und wo man diese Arbeit schon vollendet glaubt oder wo sie kein Interesse findet, da wird der Offenbarungsschatz, das heiligste Erbgut der Menschheit, in allgemeiner Unkenntniß begraben. Andere säumen dann nicht, sich diese Unkenntniß zu Nutzen zu machen, unsere höchsten Geistesgüter durch die elendesten Phrasen in den Koth zu zerren und durch eine Fluth von Schandschriften wie alten Auskehricht hinwegzuschwemmen.

[1] Prooem. Sess. III. De fide catholica.

Ihnen kommt es nur darauf an, auch den letzten Rest von wahrem Christenthum aus Geist und Herz des Volkes hinweggefegt zu haben. Sonst können ihre Pläne nicht gelingen.

Demgegenüber thut es noth, nur um so mehr den wahren und vollen Gehalt des Christenthums bekannt zu machen und zu vertheidigen. Dem Naturalismus muß der echte Supernaturalismus, der Unkenntniß des positiven Christenthums die Bekanntmachung und Verbreitung des Offenbarungsschatzes entgegengesetzt werden.

Vielleicht dürfen wir um der Größe der Sache willen auf ein kleines Interesse von seiten mancher Freunde der Wahrheit und besonders berufener Wächter des christlichen Heiligthums hoffen, wenn wir einen bescheidenen Beitrag zur Würdigung dieses herrlichen Schatzes zu liefern versuchen. Wir Katholiken wissen uns im glücklichen Besitz des gesamten christlichen Glaubens. Wir stehen auf dem festen Boden einer geschichtlichen Ueberlieferung, auf dem beinahe zwei Jahrtausende der civilisirten, denkenden Menschheit gestanden, den die moderne „Forschung" noch nirgends hat durchbrechen können. Wir wissen also, daß „Gott uns" unsern Schatz „geoffenbart hat durch seinen Geist" [1], daß wir „nicht den Geist dieser Welt empfangen, sondern den Geist, welcher aus Gott ist, damit wir wissen, was uns von Gott ist geschenkt worden" [2]. Sollten wir nicht unseres hehren Erbes uns freuen und andere desselben theilhaftig zu machen verlangen? Wenn wir „Kinder des Lichtes sind und des Tages und nichts gemein haben mit der Nacht und der Finsterniß" [3] — sollten wir nicht gerne einzudringen versuchen in das Sonnenreich göttlicher Wahrheit, das hinter der leuchtenden Wolke des Glaubens sich dehnt in unermeßliche Fernen? Sollten wir nicht unsere Augen diesem Glaubenslichte öffnen, das uns unter dem verhüllenden Schleier der Sinnenwelt eine ganze Schöpfung von ungeahnter, übersinnlicher Schönheit entdecken läßt?

Die nachstehende Studie hat eben diese „innere Schönheit des Christenthums" zum Gegenstande.

Das „Christenthum" verstehen wir im Sinne von „Religionsanstalt Christi". Wir könnten also im Grunde anstatt „innere Schönheit des Christenthums" auch „innere Schönheit der Kirche" sagen. Denn wir setzen aus der Apologetik als geschichtlich erwiesen voraus, daß die von Christus gestiftete Religion in der römisch-katholischen Kirche concret und lebendig vor uns steht. Das Christenthum in seiner Gesamtheit,

---

[1] 1 Kor. 2, 10. [2] Ebd. 2, 12. [3] 1 Thess. 5, 5

unverfälscht und unverkürzt, steht in der Welt verkörpert da als die Kirche Christi.

Darum behaupten wir natürlich nicht, außerhalb der katholischen Kirche gebe es überhaupt nichts „Christliches". Indes, es kommt uns darauf an, gerade diejenigen Elemente der concreten Kirche Christi herauszuheben, welche sie wesentlich zur Religion Christi machen und als solche charakterisiren. Deshalb müssen wir wohl durchweg die Bezeichnung „Christenthum" beibehalten. Nur so haben wir einen kurzen Ausdruck für die specifisch christlichen Bestandtheile der objectiven Religion oder Religionsanstalt Christi. Und so wird sich auch auf vielfache Weise aus dem Inhalt der christlichen Offenbarung bestätigen, daß gerade die katholische Kirche, und nur sie, das „Christenthum" in dem vollen Sinne und mit dem vollen Gehalte darstellt, wie es der Urheber der christlichen Offenbarung gewollt und verkündigt hat.

Vom „Christenthum" im subjectiven Sinne des Wortes aber reden wir in der vorliegenden Arbeit nicht. Die subjective Anschauung und Gesinnung, die man „christlich" nennen kann und muß, und die den ehrenden Namen eines „Christen" rechtfertigt, ist noch nicht die von Christus eingesetzte Religion. Und nur diese soll den Gegenstand unserer Untersuchung bilden. Gewiß bietet der „Geist" des Christenthums, wie er sich auf tausend Weisen im öffentlichen und privaten Leben kundgibt, reichlichen Stoff zur Bewunderung, und seine Schönheit fällt dem am Aeußern haftenden Menschen noch viel mehr ins Auge als die „innere", unsichtbare Schönheit des Christenthums, insofern es die gottgewollte objective Religion der nachchristlichen Menschheit ist — gleichsam der große geistige Gottestempel, den Gott selbst seinem Gesalbten inmitten der Menschenwelt erbaut. Aber jene sichtbare Schönheit des Christenthums ist oft und vielseitig geschildert worden, und jeder, der nur will, kann sie betrachten und die naheliegenden Schlußfolgerungen daraus ziehen.

Wir möchten also nur das christliche Religionssystem in seinem innersten Wesen vom Gesichtspunkte der Schönheit aus darzustellen versuchen. Die intellectuelle Schönheit dieses großartigen Systems, das dem Geiste Gottes selbst entstammt, möchten wir vor der Seele des Lesers erstehen lassen. Wenn es uns gelänge, die Hochschätzung des größten und vollendetsten aller Meisterwerke Gottes in dieser irdischen Zeitlichkeit durch diese wissenschaftliche Betrachtung auch nur um ein geringes zu vermehren: dann wäre unser Zweck erreicht, unsere Mühe reichlich belohnt.

Was den Gang unserer Studie betrifft, so wird es unvermeidlich sein, eine allgemeine, mehr abstracte Auseinandersetzung über das Christenthum vorauszuschicken. Wenn die intellectuelle Schönheit des christlichen Religionssystems geschildert und entwickelt werden soll, so bedarf es zuerst eines Beweises, daß demselben die Einheit, die Voraussetzung aller Schönheit[1], nicht mangelt. Wir werden diesen Einigungspunkt alles dessen, was specifisch christlich im Christenthum ist, in Christus finden. Daraus folgt dann von selbst die Rechtfertigung unseres Vorangehens, wenn wir aus dem gesamten christlichen Glaubensinhalt diejenigen Wahrheiten als specifisch christliche auswählen, welche auf Christus als einigenden Mittelpunkt sich zurückführen lassen. Gerade sie werden das Christenthum in seinem eigensten Wesen zum Ausdruck bringen, und indem wir sie gerade der Reihenfolge und dem Zusammenhange nach darstellen, wie es ihre eigenthümliche Beziehung auf Christus zu fordern scheint, werden sie zu einem einheitlichen Lehrgebäude erwachsen, welches das getreue Geistesbild der christlichen Kirche nach ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit ist. Auf diese Weise, meinen wir, dürften auch die mannigfaltigen Elemente der Schönheit — als da sind Einheit in der Vielheit, Symmetrie, Vollständigkeit, Erhabenheit, lebensvoller Zusammenhang und sprechender Ausdruck einer großen, mächtigen Idee — in der ganzen Vollendung, wie sie dem Christenthum eigen ist, hervortreten.

Zwar sind die christlichen Geheimnisse viel zu hoch und göttlich, als daß wir mit dem winzigen Lichte unserer menschlichen Vernunft sie vollkommen zu durchforschen vermöchten. Daß es wirklich Wahrheiten sind, die ihre volle objective Wirklichkeit besitzen, das wissen wir nur aus der geschichtlich verbürgten Offenbarung Gottes. Und auch im Lichte des Glaubens ist gerade bei den specifisch christlichen Wahrheiten durchweg unser Verständniß davon nur dunkel und unsere ganze Auffassung nur analog, aus unvollkommenen Aehnlichkeiten abgeleitet. Einen Begriff, der die eigentlichen Geheimnißlehren des Christenthums vollentsprechend wiedergäbe, wie sie in sich selber sind, kann selbst Gottes Offenbarung uns nicht vermitteln. Wir müssen ja auch die Offenbarung mit unserem beschränkten Menschenverstande aufnehmen. Darum kann Gott nur unsere Begriffe benutzen, wenn er zu uns redet, und durch die Verbindung von

[1] Vgl. das Wort des hl. Augustinus (Ep. 18 [al. 63] ad Coelestin. n. 2): Cum . . . omnis pulchritudinis forma unitas sit, was Jos. Jungmann (Aesthetik I, n. 227) mit Recht übersetzt: „Das bestimmende Princip aller Schönheit ist die Einheit.“

menschlichen Begriffen, die, jeder für sich, die Sache nur nach einer Richtung hin, und auch da nur unvollkommen, ausdrücken, muß er uns das lehren, was unsere Vernunft aus sich nie zu erschließen und zu erfassen vermag.

So kommt es, daß auch der innere Zusammenhang, welcher zwischen mehreren Geheimnissen besteht, von uns nicht durchschaut werden kann, wie man mathematische oder philosophische Lehrsätze durchschaut. Vor allem kann unsere Vernunft einen solchen innern Zusammenhang immer nur behaupten unter der Voraussetzung der Offenbarung und somit der objectiven Wirklichkeit des Geheimnisses, von dem sie ausgeht. Und wenn sie von einem Geheimniß auf die Wirklichkeit eines andern schließen will, so muß sie der Offenbarung auch die Bürgschaft entnehmen können, daß das abgeleitete Geheimniß nicht eine innere Unmöglichkeit enthalte. Es kann jedoch sein, daß ein Glaubensgeheimniß wirklich ein anderes schon in sich eingeschlossen und verbürgt enthält. Und wenn wir dann aus der Offenbarung wissen, daß jenes volle objective Wirklichkeit sei, so dürfen wir natürlich auch a priori auf die thatsächliche Wirklichkeit des andern schließen.

Nur in diesem Sinne will die Beweisführung verstanden sein, die im folgenden wiederholt angewandt wird. Wir behaupten a priori, d. h. abgesehen von dem directen Beweis der positiven Theologie, daß manches im Christenthum gerade so sein „muß“, wie es thatsächlich in der katholischen Kirche gelehrt wird, weil das einmal aus der Offenbarung bekannte allgemeine Wesen des Christenthums es so fordert und in sich schließt. — Die positiven Beweise aus der Offenbarung aber sollen nur in Bezug auf diese allgemeinen Merkmale und Eigenthümlichkeiten des Christenthums kurz angedeutet werden. Im übrigen setzen wir sie als bekannt voraus. Unsere eng begrenzte Skizze der specifisch christlichen Wahrheiten will eben nicht ein Abriß der gesamten Theologie sein.

Daß übrigens eine solche mehr speculative Darstellung und Erläuterung der christlichen Lehren nicht nur zulässig, sondern auch praktisch fruchtbar sein könne, darüber belehrt uns ausdrücklich das Vaticanische Concil. „Die Vernunft vermag allerdings,“ so heißt es da[1], „wenn sie vom Glauben erleuchtet mit frommem, nüchternem Eifer forscht, ein gewisses Verständniß dieser Geheimnisse mit Gottes Hilfe zu erlangen, und zwar zu ihrem größten Nutzen, sei es aus der Analogie der natürlichen Wahr-

[1] III. Sitzung, 4. Kapitel.

heiten, sei es aus dem Zusammenhange der Geheimnisse untereinander und mit dem letzten Endziele des Menschen."

„Der Gott aber unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, verleihe uns den Geist der Weisheit, daß er Christi Erkenntniß uns erschließe und das Auge unseres Innern erleuchte, zu verstehen, was die Hoffnung unserer Berufung ist und wie herrlich der Reichthum seines Erbtheils in den Heiligen, und wie überschwänglich die Größe seines Wirkens in uns, die wir glauben gemäß der übergroßen Kraft, mit der er Christus auferweckt hat von den Todten und zu seiner Rechten in den Himmel erhoben über alle Fürstenthümer und Gewalten und Mächte und Herrschaften, und über jeglichen Namen, der da genannt wird nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen. Und alles hat er ihm zu Füßen gelegt und ihn zum höchsten Haupte gesetzt über die Kirche, die sein Leib ist und seine ‚Erfüllung' — weil er es ist, der in jeglicher Rücksicht in allem erfüllt wird." [1]

[1] Ephes. 1, 17—23.

I. Allgemeiner, grundlegender Theil.

Christus im Christenthum.

Gibt es denn wirklich ein System in der Gesamtheit jener Wahrheiten, die dem Christenthum sein eigenthümliches Gepräge geben? Ist es wahr, daß ihnen allen eine einheitliche Idee zu Grunde liegt, die nach allen Seiten hin wie in lebendiger Entwicklung sich harmonisch entfaltet? Läßt sich das ganze Wesen des Christenthums in einen großen Grundgedanken zusammendrängen?

Gewiß, das ist schon von vornherein wahrscheinlich. Es handelt sich um die Wahrheiten, welche das Christenthum als lebendige Religionsanstalt wesentlich kennzeichnen und intellectuell zum Ausdruck bringen. Und das Christenthum als concrete Religionsform ist ja Gottes Werk. Einheit aber ist die Signatur, die allen Werken Gottes aufgeprägt ist. Wer könnte es auch denken, daß der ewige Werkmeister sein Werk nicht nach einem Plane von vollendeter Einheit ausführte? daß er, die Weisheit selbst, in der Wahl der Mittel nach Willkür verführe? Freiheit, absolut vollkommene Freiheit, ist allerdings die Quelle und Wurzel all seines Wirkens nach außen; ohne diese Freiheit würde eben nur das Nothwendige, d. h. nur Gott, existiren. Aber Freiheit, und erst recht absolut vollkommene Freiheit, ist nicht Willkür. Willkür hat für ihre freie Wahl keinen vernünftigen Grund. Vollkommene Freiheit wählt nach vollkommen vernünftigem Grunde. Handelt es sich also um ein bestimmtes Werk, so kann die absolut vollkommene Freiheit, die zugleich die unendliche Weisheit ist, die einzelnen Theile nur so auswählen, wie sie der Idee des Gesamtwerkes am besten entsprechend sind.

Und wenn nun die ewige Weisheit selbst in Menschengestalt auf Erden erscheint, um sich ein Haus zu erbauen, wer wollte zweifeln, daß der göttliche Architekt einen Plan von überaus vollkommener Einheit für

seine Kirche entworfen, daß er in diesem Plan alle Einzelheiten, die wirklich einen Teil seines Werkes ausmachen, nach den Gesetzen vollendeter Harmonie ausgewählt und geordnet habe?

In der That scheint die christliche Offenbarung selbst eine solche innere Einheit des Christenthums anzudeuten und zugleich uns auf die rechte Fährte zum tiefern Verständniß derselben zu führen. Sie thut das zunächst dadurch, daß sie das Christenthum zu wiederholten Malen in das eine Wort „Christus" zusammenfaßt. Das lebendige Christenthum ist der lebendige Christus. Christus, „alles und in allen Christus" [1] — das ist die großartige, vollendete Einheit, zu der das Christenthum die Menschen verbunden hat. Was das Christenthum ist, was es wirkt und wie es thätig ist: das alles ist mit dem einen Worte „Christus" gesagt.

Darum und in diesem Sinne war der Gegenstand der gesamten apostolischen Predigt Christus [2]. Den zahlreichen Stellen des Neuen Testamentes, die das aussagen, ist wahrlich nicht mit der oberflächlichen, ausgenüchterten Auslegung genuggethan, als hätten die Apostel nur einen unbestimmten Glauben oder gar nur einen undefinirbaren Gefühlsglauben an die Person Christi, des glorreich Auferstandenen, verlangt. Vielmehr ist „Christus" dasjenige, was durch die neue Religion in realster und allseitigster Weise in die gläubige Menschheit eingeführt, in ihr verwirklicht werden sollte. Die Frucht des verkündeten und gläubig aufgenommenen Evangeliums ist die, daß „Christus in jeder Hinsicht in allen erfüllt wird" [3], daß in den Christen gleichsam „Christus Gestalt gewinnt" [4], in ihnen lebt [5] und sich auswächst zu einem lebendigen Ganzen [6], das sein Leib ist und seine Vollendung [7].

Im Christenthum, d. h. in der christlichen Gemeinschaft, welche sich durch die Annahme des Evangeliums als Christi Kirche gebildet hat, ist und bleibt daher „Christus das Fundament", das, einmal gelegt, nicht durch ein anderes ersetzt werden kann [8]. In der Gemeinschaft, die aus Heiden nicht minder wie aus Juden in einer höhern Einheit gesammelt und vereinigt worden, ist Christus „alles", und er ist es „in allen" [9]. Ja, so sehr ist diese Kirche Christi in Christus selbst beschlossen, daß sie einfach „Christus" genannt wird [10]. Und so ist denn „die Kirche", die

[1] Kol. 3, 11. Eph. 1, 23.
[2] 1 Kor. 1, 23—24; 2, 1—2. Eph. 3, 4. Kol. 4, 3 u. s. w.
[3] Eph. 1, 23. [4] Gal. 4, 19. [5] Ebd. 2, 20.
[6] Eph. 4, 13—16. Kol. 1, 18; 2, 19. [7] Eph. 1, 23.
[8] 1 Kor. 3, 11. [9] Kol. 3, 11. [10] 1 Kor. 12, 12

„sein Leib" ist, die Erfüllung des Geheimnisses, „welches verborgen gewesen von alters her durch die Geschlechtsfolgen hindurch, nun aber enthüllt worden ist seinen Heiligen, denen Gott kundmachen wollte die überreiche Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden, das da ist: Christus in euch" [1]. Und indem der Apostel „Diener" dieser Weltkirche ist, um die in ihr erschienene messianische Reichsherrlichkeit allen Völkern zu verkünden, verkündet er nur „Christus, die Bürgschaft der künftigen Herrlichkeit, jeglichen Menschen ermahnend und jeglichen Menschen belehrend in aller Weisheit, auf daß jeder vollkommen erfunden werde in Christus Jesus" [2].

Also geht nach der Offenbarung des Neuen Testamentes wirklich die Kirche mit ihrem ganzen Wesen und ihrer ganzen Bedeutung auf in Christus. Sie ist „das Haus Gottes, das da ist die Gemeinde des lebendigen Gottes, die Säule und Grundveste der Wahrheit. Und wahrlich, groß ist das Geheimniß unserer Religion: es ist er, der im Fleische erschienen, im Geiste als gerecht erwiesen, den Engeln sichtbar geworden, unter den Völkern verkündet, in der Welt geglaubt und aufgenommen worden in Herrlichkeit" [3].

Doch es gibt noch eine andere Klasse von Aussprüchen der Heiligen Schrift, die uns noch einen Schritt weiter führen zum rechten Verständnisse der Einheit, welche dem Christenthum in Christus und durch Christus eignet. Wir meinen jene Stellen, in welchen das Verhältniß der Kirche zum Himmel einerseits und zum Alten Bunde andererseits erklärt wird. Denn diese Doppelbeziehung enthält das ganze Wesen der Kirche, und sie kommt der Kirche zu in und durch Christus.

Die Kirche wird uns nämlich dargestellt als das „Himmelreich" auf Erden, als eins und gleichsam aufs innigste verwachsen mit der himmlischen Vollendung. Die Christen sind, indem sie sich ihr „angeschlossen", schon hinzugetreten „zu dem heiligen Gottesberge (Sion), zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und der Versammlung von Myriaden von Engeln und zu der Kirche von Erstgeborenen, deren Namen im Himmel aufgeschrieben stehen (die also schon ein unmittelbares Anrecht auf das himmlische Erbgut besitzen), und zu dem Richter aller und den Seelen der vollendeten Gerechten und zum Mittler des Neuen

[1] Kol. 1, 26. 27; vgl. die vorhergehenden Verse, namentlich V. 24.
[2] Kol. 1, 27. 28; vgl. V. 25.
[3] 1 Tim. 3, 15. 16 (nach dem Griechischen).

Bundes Jesus, dessen Blut der Besprengung mächtiger ruft als Abels Blut" [1].

In der Kirche Christi ist also gleichsam der Himmel wieder auf Erden erschienen. Einst war das Paradies durch die väterliche Herablassung Gottes zu seinem jüngsten Lieblingsgeschöpf in einem wahren Sinne ein „Himmel auf Erden" gewesen. Die huldvolle Gottesnähe und das schmerz- und kampf- und sorgenlose Lebensglück der ersten Eltern war nur das äußere Bild des Himmels, der in ihrem Innern wohnte; und dieser, annoch mit dem verhüllenden Schleier einer dem Wechsel unterworfenen Zeitlichkeit bedeckt, war das Handgeld und Unterpfand der ewigen, himmlischen Vollendung, die ihnen so leichten Kaufs gesichert werden sollte.

Durch Adams Sünde war dieser Himmel für ihn und alle seine Nachkommen verloren. Und Gott selbst, der Inbegriff des Himmels, hatte sich gleichsam in weite Fernen zurückgezogen. Der arme, irrende Mensch hat ihn umsonst gesucht in den Geschöpfen, die er gerne zur Höhe der Gottheit emporgehoben oder in die er die Gottheit hätte herabziehen mögen. Aber in Christus ist Gott den Menschen wieder nahe gekommen, unaussprechlich, unbegreiflich nahe. Und er hat ihnen allen den Himmel wieder eröffnet, indem er allen voran für uns in das Allerheiligste des Himmels eingetreten ist mit seinem Opfer [2].

Aber seitdem einmal das verlorene Erbgut durch den neuen Stammvater des ganzen Geschlechtes wiedergewonnen ist, steht nicht nur der Himmel wieder offen, sondern er ist auch wieder auf die Erde verpflanzt. Denn Christus, der mit seinem *einen* Opfer die Erlösung auf ewig bewerkstelligt, das Anrecht auf den Himmel ein für allemal allen erkauft hat, die geheiligt werden [3], *trägt den Himmel selbst in sich*. Und indem der Vater uns ihn geschenkt, hat er in ihm uns alles gegeben [4]. Er hat uns — wenn auch „geistigerweise" — „*mit allen himmlischen Gütern* gesegnet in *Christus*" [5]. Und so ist zwar nicht das äußere, materielle Paradies wiederhergestellt, aber geistig und unsichtbar ist das Himmelreich wieder auf Erden, in noch viel wahrhafterer und vollkommenerer Weise, als es im Paradiese der Fall war. Denn die Kirche Christi besitzt und birgt „das Himmlische" in sich, weil Christus in ihr ist.

[1] Hebr. 12, 22—24; vgl. 9, 22. [2] Ebd. 6, 20; 9, 12. 26.
[3] Ebd. 10, 14; vgl. V. 10; 9, 26 u. s. w. [4] Röm. 8, 32.
[5] Eph. 1, 3. Vgl. ebd. 2, 6. Hebr. 3, 1; 6, 4, wo ebenfalls die Segnungen der christlichen Religion einfach „himmlische" genannt werden.

Ebendadurch aber ist in ihr nicht nur das Protoevangelium, die erste Verheißung eines kommenden Welterlösers, sondern auch die vorbildliche Religionsanstalt des jüdischen Volkes verwirklicht. Denn die alte Synagoge war, wie die Offenbarung uns belehrt, eine Realprophetie; sie war das in die Vorzeit zurückgeworfene Schattenbild des Christenthums [1]. Die Wirklichkeit, welche in diesem in sich wesenlosen, dunklen und ungreifbaren Schattenbild vorausverkündet war, ist „das Himmlische" [2], das im Christenthum enthalten ist. So kommt es, daß es von der vorbildlichen Religion des Judenthums heißt, ihr „Endziel" und ihre „Erfüllung" sei Christus. Die Synagoge, obwohl Typus der Kirche, hat ihre Erfüllung in „Christus", weil die Kirche Christi eins ist mit ihm.

Man beachte also, daß die Lehre der Heiligen Schrift uns im auserwählten Volke des Alten Bundes nicht nur ein Vorbild und eine Realprophetie der Person Christi und seines einmaligen Werkes der Welterlösung erkennen läßt, sondern ein Vorbild und eine Realprophetie der Religionsanstalt Christi und seines fortdauernden Wirkens in ihr.

Wäre die vorbildliche Bedeutung des auserwählten Volkes erschöpft mit der Beziehung auf den kommenden Welterlöser, wie ihn auch schon das paradiesische Protoevangelium (und die Verheißungen der patriarchalischen Zeit) als künftigen Sieger zur Errettung des ganzen Geschlechtes Adams aus der Gewalt seines Widersachers verheißen hatten: wozu hätten auch alle die religiösen Veranstaltungen gedient, die Gott so feierlich durch den Bund mit seinem Volke einsetzte und die alle nach der christlichen Offenbarung einen vorbildlichen Charakter hatten? Das Propheten-, Priester- und Königthum der Juden hätte also seine Erfüllung gar nicht gefunden, wenn nicht eine neue Religionsanstalt für die nachchristliche Menschheit ihm gefolgt wäre.

Die Lehre der Synagoge forderte ihrer Natur nach eine zukünftige Offenbarung der Wahrheit selbst, die durch ein neues Lehramt den Menschen mitgetheilt würde — sonst wäre sie ein unlösbares Räthsel geblieben, ja sonst wäre sie als Realprophetie eine Unwahrheit geworden.

Der Cultus der Synagoge mit allen seinen Opfern und Ceremonien war in sich werthlos, ein äußeres Gepränge, eine bloße Gesetzesgerechtigkeit. Eine Beziehung zu der von Gott beabsichtigten übernatürlichen Heiligkeit konnte er nur dadurch haben, daß er ein in sich heilskräftiges

[1] Kol. 2, 17. [2] Hebr. 8, 5; 9, 23.

Opfer vorbildete, welches durch ein neues Priesteramt mit wahrhaft heiligenden Gnadenmitteln den Menschen zugewendet würde.

Selbst das theokratische Königthum der Juden war an sich eine bloß äußerliche, irdische Herrschaft Gottes. Sollte also dieses Königthum in den großen göttlichen Weltplan eingegliedert werden, dann mußte es die fleischlich-irdische Vorbereitung eines wesenhaften, übernatürlichen Königthums Gottes sein, das er durch ein neues Hirtenamt in der Menschheit ausüben würde.

Nun aber werden die Sinnbilder der jüdischen Religion von der christlichen Offenbarung ausdrücklich auf Christus ausgelegt. Es ist also, dürfen wir wohl schließen, das Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt Christi, welches sie verkünden. Das heißt: es ist das Wirken Christi in seiner Kirche, in dem die Oekonomie der jüdischen Religion erst ihre volle Erfüllung gefunden. Alles in der Synagoge war „ein Schattenbild künftiger Dinge: die leibhaftige Wirklichkeit aber gehört Christo an" [1]. „Das Endziel nämlich des Gesetzes ist Christus, in dem allen Gläubigen Gerechtigkeit wird." [2] „Das Gesetz also war der Zuchtmeister, der zu Christus führte." [3] Es mußte den unmündigen Pflegling mahnen und in Gewahrsam halten und seine Widerspänstigkeit brechen, bis das Alter der Reife gekommen. Dann aber, in der Fülle der Zeiten, ward er durch die Erlösung in Kindesrechte eingesetzt. Und Christus, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben" [4] ist, ist sein Lehrer, Priester und Führer geworden. „Ihr alle seid Kinder Gottes durch den Glauben, in Christus Jesus. Ihr alle nämlich, die ihr getauft seid in Christus, habt Christus angezogen. Es ist nicht mehr Jude noch Grieche (Heide), nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib: ihr alle seid eins in Christus." [5]

So führen uns schon die allgemeinen Andeutungen des Neuen Testamentes darauf, die Einheit des Christenthums in Christus aus seinem dreifachen religiösen Amt zu erklären. Und die Natur der Sache drängt in der That dazu, diese Erklärung als richtig anzuerkennen. Denn wenn einmal — wie es die Apologetik erweist — die Kirche Christi als eine gesellschaftlich organisirte, objective Religion von Gott eingesetzt worden ist, so schließt sie auch das dreifache

[1] Kol. 2, 17: quae sunt umbra futurorum, *corpus* autem Christi.
[2] Röm. 10, 4; vgl. 3, 21. [3] Gal. 3, 24. [4] Joh. 14, 6.
[5] Gal. 3, 26—28.

religiöse Amt in sich, das jeder Religionsanstalt wesentlich ist. Ohne Lehr-, Priester- und Hirtenamt gibt es keine vollkommene Religionsgesellschaft. Die Religion umfaßt ja die Summe der religiösen Wahrheiten, der religiösen Culthandlungen und der religiösen Gesetze und Vorschriften, welche das richtige Verhältniß des Menschen zu Gott ausmachen und bestimmen. Soll also die Religion durch eine gesellschaftliche Organisation den Einzelnen vermittelt werden, so bedarf es öffentlicher Veranstaltungen oder öffentlicher Aemter, durch welche die religiösen Wahrheiten gelehrt, der religiöse Cult gehalten und die religiösen Gesetze eingeschärft oder durchgeführt werden. Nur so wird in der That die Religion durch gesellschaftliche Einrichtungen in Verstand, Herz und Leben der Menschen eingeführt. Lehr-, Priester- und Hirtenamt, wie wir die betreffenden gesellschaftlichen Institutionen zu nennen pflegen, stellen also wirklich das eigentlichste Wesen einer objectiven oder öffentlichen Religion dar.

Der Protestantismus freilich will von einer objectiven christlichen Religionsanstalt nichts wissen. Jedes Kirchenwesen, welches den Anspruch erhebt, die von Christus gestiftete Kirche zu sein, ist ihm ein Greuel. Natürlich! Denn wäre dieser Anspruch begründet, dann wäre eine spätere Protestkirche von vornherein verurtheilt. Aber nimmt sich diese Verwerfung der christlichen Kirche oder Religionsanstalt nicht aus wie ein Verzicht auf das Christenthum selbst? Erscheint sie nicht wie ein Protest, wenn schon noch nicht gegen die Person Christi, des Welterlösers, so doch gegen die neue von ihm begründete Weltordnung, welche wir „das Christenthum" nennen?

Christus, der Gottmensch und Welterlöser, ist ja nicht das ausschließliche Eigenthum des Christenthums, sondern das Gemeingut aller Völker und aller Zeiten. Die Güter der Erlösung sich subjectiv zu eigen zu machen, war stets allen Menschen zur Aufgabe gesetzt, von Adams Sündenfall durch alle Stadien der positiven Offenbarung herab bis auf Christus und von Christus bis zum Ende der Tage. Hätte Christus keine neue religiöse Ordnung oder Religionsanstalt eingesetzt, so wäre die Menschheit nach ihm wesentlich ganz auf demselben Standpunkt, auf dem sie vor ihm gestanden. Aller Unterschied könnte nur in dem Vor und Nach und allenfalls in einem gewissen Mehr und Minder der subjectiven Erkenntniß bestehen. Die nachchristliche Menschheit hätte die Quelle ihres Heiles nicht mehr in der Zukunft, und der Gegenstand ihres Glaubens wäre ihr nicht mehr unter dem Schleier der Zukunft verhüllt; aber die

Wirksamkeit Gottes wäre im Neuen Testament ganz dieselbe wie in der vorchristlichen Menschheit. Das Christenthum als solches wäre keine objective Institution Gottes mehr. Wenn also der Protestantismus grundsätzlich gegen ein christliches Lehr-, Priester- oder Hirtenamt oder alles dieses zugleich protestiren muß und protestirt, so kann es nicht wunder nehmen, daß er nur der Vorläufer eines offenen Protestes gegen das Christenthum war. Es konnte nicht gar so lange dauern, bis auch Christus ihm ein leerer Name geworden. Christus will nun einmal durch das Christenthum, d. h. in seiner Kirche, den Menschen der kommenden Geschlechter angehören. Wer die gemeinsame, gesellschaftliche Ordnung Christi nicht will, verliert thatsächlich Christus selbst, auch wenn er ihn bewahren wollte. „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Die Geschichte hat diesen Satz längst zur Genüge bestätigt, und die Natur der Dinge bringt es mit sich, daß es so geschehe. Eine positive Religion ohne gesellschaftliche Organisation läßt sich nun einmal weder einführen noch fortpflanzen und erhalten, solange die Menschennatur bleibt, wie sie ist. Sonst müßte Gott beständige Wunder wirken. „Auf die Lehre von der unsichtbaren Kirche", hat in diesem Sinne Lagarde bemerkt, „folgt ganz folgerichtig die Lehre von der unsichtbaren Religion und auf diese ganz nothwendig das Verschwinden der Religion." [1]

Wenn aber wirklich das Wesen der neuen christlichen Weltordnung so ganz aufgeht in dem ihm eigenen Lehr-, Priester- und Hirtenamt, so wird auch die innere Einheit, welche sie durch und in Christus besitzt, aus dem Wirken Christi im Lehr-, Priester- und Hirtenamt des Christenthums verstanden werden müssen. Nur daraus scheint es begreiflich, wie die christliche Kirche so innig mit Christus verwachsen sein kann, daß ihre Einführung in die Welt kurzweg als die Einführung Christi in die Menschheit bezeichnet wird.

Doch wir wollen diese Einheit des lebendigen Christenthums im dreifachen Amte Christi noch eingehender untersuchen. Erst wenn wir diesen Grundgedanken in seine Elemente zerlegen und diese einzeln im Lichte des christlichen Glaubens und Denkens betrachten, wird die Richtigkeit, Schönheit und Tragweite desselben genügend hervortreten. Und erst dann können wir unbehindert zu der systematischen Darlegung der specifisch christlichen Wahrheiten im einzelnen übergehen.

---

[1] Deutsche Schriften (Göttingen 1878) S. 118.

Die Elemente aber des besagten einheitlichen Grundgedankens sind folgende: 1. Es gibt wirklich ein dreifaches Amt Christi im Christenthum. 2. Dieses dreifache Amt wirkt und verwirklicht die übernatürliche Ordnung. 3. Die einzelnen charakteristischen Verrichtungen desselben stehen in innerer Beziehung zur Person Christi.

Indem wir so der Reihe nach das Bestehen des „dreifachen christlichen Amtes", seine Frucht und seine eigenthümlichen Verrichtungen ins Auge fassen, werden wir um so besser verstehen, was das Christenthum ist, was es wirkt und wie es thätig ist. Und zugleich werden wir bestätigt finden, daß alles dies in dem kurzen, prägnanten Wort sich zusammenfassen läßt: „Christus im Christenthum".

§ 1.

„Christus" lebt „im Christenthum" fort durch sein dreifaches religiöses Amt.

Daß Christus der Herr persönlich die dreifache Würde eines Lehrers, Hohenpriesters und Königs der Menschen besaß, das braucht für Christen wohl kaum noch bewiesen zu werden. Es ist ja bekannt genug, daß er selbst und seine Apostel die uralten Verheißungen von einem kommenden Propheten, einem ewigen Hohenpriester, einem unbeschränkten Weltkönig in seiner Person erfüllt gesehen haben.

Christus ist der Prophet „aus der Mitte des Volkes" Israel, in dem das ganze alte Prophetenthum seine Vollendung gefunden [1]. Der himmlische Vater hat es feierlich bestätigt, daß alle ihn hören sollen; denn er ist sein geliebter Sohn [2]. Und der Herr selbst betheuert, daß nur einer unser Lehrer ist: Christus [3].

Christus ist „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech" [4]; „nicht er selbst hat sich die hohepriesterliche Würde beigelegt, sondern der, welcher zu ihm gesprochen: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.' Und anderswo sagt er: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech.'" [5]

Christus endlich ist der König unseres Geschlechtes. Ihm gelten die Worte des Allmächtigen: „Fordere nur, und ich geb' die Völker dir zum Erbe und die äußersten Grenzen dir zum Besitz." [6] Und er selber

---

[1] 5 Mos. 18, 15 ff. Vgl. Joh. 5, 46; 6, 14. Apg. 3, 22; 7, 37.
[2] Luc. 9, 35. Matth. 17, 5. [3] Matth. 23, 10. [4] Hebr. 6, 20.
[5] Ebd. 5, 5. 6. [6] Ps. 2, 8.

kann von sich sagen: „Zum König bin ich gesetzt von ihm, auf Sion, seinem heiligen Berg, zu verkünden sein Gesetz." [1] Die Verheißungen des großen Weltreiches sind in ihm erfüllt. Denn ihm ist „alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" [2].

Wir verstehen auch leicht, daß er diese dreifache Würde zu eigen haben mußte. Der Gottmensch mußte durch die höchste religiöse Würde, die es gibt, über alle diejenigen emporragen, deren Mitmensch zu sein er sich herabgelassen.

Aber nicht nur die Würde, auch das Amt gebührte ihm. Wenn er als Mensch unter den Menschen erschien, so war er ihr geborener Lehrer, Hohepriester und König, durch seine göttliche Natur geweiht und bevollmächtigt zur Ausübung der Aemter, deren Würde er vermöge seiner göttlichen Person besaß. Er ist wirklich, was sein Name bedeutet: „der Gesalbte" Gottes, weil es sein innerstes Wesen ist, gesalbt zu sein mit der wesenhaften Gottheit. Darum ist er auch „gesalbt" zu dem dreifachen Amte im Gottesreiche auf Erden. Er braucht nicht erst noch, wie es ehedem bei einfachen Menschen geschah, durch die Ceremonie einer symbolischen Salbung dazu erwählt und geweiht zu werden.

So sehen wir denn, daß Christus auch thatsächlich in seinem irdischen Leben seines dreifachen Amtes gewaltet hat. Er hat gelehrt, wie „nie ein Mensch geredet" [3]. Er ist „in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugniß zu geben" [4]. Er hat gleich bei seinem Eintritt in die Welt sich zu dem großen Opfer angeboten, das alle die vorbildlichen Schuld- und Sühnopfer ersetzen sollte [5], und sein ganzes Leben war ja nur der Weg zum blutigen Opfer auf Calvaria. Er hat endlich auch seine königliche Vollgewalt bethätigt als Gesetzgeber des Neuen Bundes [6] und hat das alte Gesetz abgeschafft, um das neue an seine Stelle zu setzen. Dereinst aber wird er als Richter über das ewige Schicksal aller Menschen entscheiden, weil „der Vater ihm die Vollgewalt über alles Fleisch gegeben" [7].

Also darüber waltet kein Zweifel: Christus war persönlich zu dem dreifachen Amt des Lehrers, Priesters und Königs der Menschen gesandt. Sollte seine Sendung mit seiner persönlichen und sichtbaren Amtswaltung erledigt sein? Nein. Die christliche Lehre und das eigene Wort des Heilandes verbürgt, daß auch nach seinem Hingange sein dreifaches Amt

---

[1] Ps. 2, 6. Vgl. Joh. 18, 37. [2] Matth. 28, 18. [3] Joh. 7, 46.
[4] Ebd. 18, 37. [5] Hebr. 10, 5 ff. [6] Matth. 5, 22 ff. u. s. w.
[7] Joh. 17, 2; vgl. 5, 22 ff.

fortleben wird. Seine ganze Sendung — natürlich soweit sie durch sein eigenes Erlösungswerk nicht schon vollendet ist — überträgt der Herr nach der Auferstehung seinen Aposteln: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch.“ Das ist die feierliche Bevollmächtigung der Apostel zu dem dreifachen Amt, durch welches die christliche Religion in die Menschheit eingeführt und in ihr erhalten werden soll bis zum Ende der Zeiten. Kaum ist der Erlöser als Sieger aus dem großen Kampf mit Sünde, Tod und Hölle hervorgegangen, kaum steht er, den Friedensgruß aus der andern Welt auf den verklärten Lippen, am Auferstehungsabend in der Mitte seines Apostelcollegiums — und schon sendet er sie, mit seiner Vollgewalt ausgerüstet, seinen Triumph zu vollenden in der ganzen Welt, die nun sein glorreiches Erbe ist. Denn „mit jenen Worten hat unser Herr Jesus Christus, wie Cyrill bemerkt, die Führer und Lehrer des Weltkreises und die Spender seiner göttlichen Geheimnisse abgeordnet“ [1].

Bald wird er noch deutlicher in seinem feierlichen Testament an die erlöste Menschheit diese Uebertragung des dreifachen Amtes bekräftigen. Er wird es ausdrücklich aussprechen, daß er durch das Amt der Apostel bis ans Ende der Tage selbst in ihrer Mitte weilen will. „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. So gehet also ihr hin und machet alle Völker mir zu Jüngern, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie alles bewahren lehret, was immer ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.“ [2]

Was ihm, dem geborenen Gottkönig unseres Geschlechtes, von Haus aus zustand — die höchste religiöse Gewalt über die Menschheit —, das will er nun, nach vollbrachter Erlösung, durch seine menschlichen Stellvertreter thatsächlich ausüben zum Heile aller künftigen Generationen. Darum beruft er sich so feierlich auf seine königliche Vollgewalt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden.“ Vermöge der königlichen Obergewalt werden ja gerade die religiösen Aemter thatsächlich ausgeübt. Denn vermöge dieser königlichen Obergewalt werden die Menschen

[1] Vgl. Joh. 20, 21 und *Cyrillus Alex.* in h. l. Cf. *Franzelin*, De Ecclesia Christi (op. posth.) th. 9. Ueberhaupt sind in diesem vortrefflichen Werke vom positiv dogmatischen Standpunkte aus die meisten allgemeinen Gedanken erörtert, die unserer Arbeit zu Grunde liegen.

[2] Matth. 28, 18 ff.

geführt auf dem Wege des Heiles, ihrem letzten Ziel entgegen. Der Weg des Heiles aber ist kein anderer als die Ausübung der gesamten, von Gott gewollten Religion, und die Ausübung der Religion ist in einer von Gott eingesetzten Religionsanstalt oder Religionsgemeinschaft geregelt und bestimmt durch das dreifache religiöse Amt, durch Lehre, Cultus und Gesetz.

So setzt also der göttliche Erlöser, ehe er in seine himmlische Herrlichkeit einzieht, mit jener höchsten königlichen Obergewalt das dreifache dienende Amt ein, durch welches er selbst bis ans Ende der Tage lehrt, heiligt und regiert.

Wenn fortan die Apostel und ihre Nachfolger die Menschen dem Heiland „zu Jüngern machen", so geschieht das in der Vollmacht Christi, des höchsten Hirten. So hatte er es ihnen ja schon früher verheißen, als er ihren Entscheidungen und jeder Uebung ihrer moralischen Gewalt die unbedingte Bestätigung und Rechtsgiltigkeit für den Himmel in Aussicht stellte. „Was immer ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein; und was immer ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein." [1] Weil aber diese Binde- und Lösegewalt in der Vollmacht Christi geübt wird, darum bleibt in Wahrheit Christus bei seinen Aposteln alle Tage bis ans Ende der Welt. Er ist für immer der gute Hirt, der seine Schäflein zum ewigen Leben führt [2].

Wenn fortan die Apostel und Diener der Kirche „taufen", so „ist er es, der da tauft" [3] und der im Bade der Wiedergeburt seine Kirche „heiligt" und „makellos macht" [4]. Er bleibt bis ans Ende der „Hohepriester unseres Bekenntnisses" [5] und der „Hohepriester der zukünftigen Güter" [6], welche er uns zu vermitteln gekommen.

Wenn endlich die Apostel „alles bewahren lehren, was immer Christus ihnen anvertraut", so verkündigen sie „das Wort der Versöhnung" als „Gesandte Christi" wie mit Gottes Autorität [7], und in ihrem Lehramt bleibt Christus bis zum jüngsten Tage der „eine Lehrer" der Menschheit.

Kurz, was immer die Kirche in ihren wesentlichen Amtshandlungen thut, das ist, unter der sichtbaren Hülle menschlicher Dienstleistungen verborgen, das Werk Christi selbst. Darum heißt die Kirche mit Recht der mystische Christus.

---

[1] Matth. 18, 18. [2] Joh. 10. 1 Petr. 5, 1—4.

[3] Hic est qui baptizat, wie der hl. Augustinus so oft mit den Worten des Täufers gegenüber den Donatisten wiederholt.

[4] Eph. 5, 25—27. [5] Hebr. 3, 1. [6] Ebd. 9, 11.

[7] Vgl. 2 Kor. 5, 18 ff.

Und in der That, es konnte wohl kaum anders sein. Das Werk Christi war ja mit dem persönlichen sichtbaren Leben Christi noch nicht vollendet, der Zweck seines Kommens noch nicht verwirklicht. Er war ja gekommen, um durch eine neue Heilsordnung die Menschen der Erlösungsgnade theilhaft zu machen. Durch die Predigt vom Reiche Gottes war er aufgetreten als neuer Lehrer der Menschheit. Durch sein blutiges Opfer am Kreuz hatte er sich bewährt als den Hohenpriester, der Himmel und Erde versöhnen wollte. Durch die Abschaffung des alten und die Einsetzung des neuen Gesetzes hatte er sein souveränes königliches Amt ausgeübt. Hätte wohl mit dieser dreifachen persönlichen Amtswaltung seine Thätigkeit beschlossen sein können? Bedurften nicht alle Völker und alle künftigen Generationen seiner Lehre, seiner heiligenden Priesterthätigkeit und seiner königlichen Hirtenleitung? Und bewies nicht die Thatsache seines Erscheinens als Lehrer, Priester und König, daß er wirklich für alle kommenden Generationen seines Lehr-, Priester- und Hirtenamtes walten wolle? Vermöge seiner persönlichen Würde ist er ja der Lehrer, Hohepriester und König aller Menschen. Nun, da er thatsächlich als Lehrer, Priester und König unter den Menschen erschienen ist, wird er doch auch wohl für alle, die noch durch die religiöse Wahrheit, den religiösen Cultus und die religiöse Leitung ihrem Endziel entgegengeführt werden müssen, dieses dreifache Amt thatsächlich übernehmen.

Der als Mensch unter den Menschen sichtbar gewordene Gott wird ohne Zweifel die Vereinigung der Menschen mit ihm, d. i. die Religion, durch die Vermittlung seiner eigenen menschlichen Natur bewerkstelligen wollen. Der mit der Fülle der Gottheit in der Einheit der Person „gesalbte" Mensch wird durch sein von göttlicher Kraft getragenes Wirken die Religion den Menschen vermitteln können. Was aber der Gottmensch kann und will, das wird er auch zur That und Wirklichkeit machen. Er wird also fortleben durch sein dreifaches Amt inmitten der Menschheit bis ans Ende der Tage. Mit einem Wort: Das Geheimniß Christi, einmal offenbar geworden, mußte sich wohl auswachsen zum Geheimniß des Christenthums, d. h. zum Geheimniß „Christi in uns", der nachchristlichen Menschheit. Und so gewinnt der Gedanke des Apostels, den wir schon oben vernahmen, einen unvergleichlich erhabenen Sinn: „Das Geheimniß, das verborgen gewesen von alters her durch die Geschlechtsfolgen hindurch, nun aber erschienen ist seinen Heiligen, denen Gott kundmachen wollte die wunderbare Herrlichkeit dieses Geheimnisses in den (Heiden-) Völkern — es ist Christus

in euch."[1] Das „Geheimniß des Gesalbten Gottes" ist dem Apostel immer wieder gleichbedeutend mit dem Geheimniß des Evangeliums für alle Völker, also mit dem Geheimniß der „Theilnahme aller Völker an dem Erbe und an der Einheit eines geistigen Leibes und an der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium"[2]. Und was ist das anders als das gesamte Geheimniß „des Christenthums"?

Wenn aber so das Christenthum nichts anderes ist als das amtliche Wirken Christi unter uns, so erscheint von selbst das Christenthum in seiner concreten, geschichtlich begründeten und göttlich beglaubigten Gestalt, d. h. die katholische Kirche, als die einzig wahre Religion. Die reife Frucht der christlichen Apologetik ist zugleich der Kern der christlichen Theologie. Was jene geschichtlich und geschichtsphilosophisch erweist, das nimmt diese zum Ausgangspunkt für die systematische Entwicklung des christlichen Glaubensinhaltes. Die Apologetik thut dar, daß diese geschichtlich greifbare Religion, welche die katholische Kirche genannt wird, das Siegel des göttlichen Ursprunges und fortwährender göttlicher Bestätigung trägt. Die systematische Theologie setzt nun gerade da ein und gibt Rechenschaft, warum denn diese Religion und sie allein von Gott gewollt und daher objectiv der einzige Weg ist, der uns zu unserem ewigen Ziele führt.

Weil nach der christlichen Offenbarung Christus, der einzige Mittler der gefallenen Menschheit, für alle Menschen „der Weg, die Wahrheit und das Leben" ist, und weil er thatsächlich durch das dienende Amt seiner Kirche auf den Weg des Heiles führt, die Wahrheit lehrt und das Leben spendet, darum kann es nicht anders sein, als daß diese seine Kirche die alleinseligmachende sei. Christi amtliches Wirken ist ja identificirt mit seiner Kirche. Sie kann und soll allen das Heil, welches der Erlöser verleihen will, wirklich vermitteln und mittelnd verwirklichen. Und daher war es denn auch von jeher ein Fundamentalsatz der christlichen Glaubenslehre, außer der Kirche sei kein Heil.

Wer immer also außerhalb der Kirche selig wird, der findet das Heil nicht deshalb, weil es auch außer der Kirche objectiv niedergelegt wäre, sondern er findet es, obgleich Gott es für alle in seiner Kirche niedergelegt, und nur deshalb, weil er doch die Heilsmittel der wahren Kirche empfängt oder weil er durch die guten Acte des Glaubens und der Liebe zu Gott,

---

[1] Kol. 1, 26 f.; vgl. V. 24 f. Eph. 3, 4 ff. Röm. 16, 25 f. 1 Tim. 3, 15 f.
[2] Eph. 3, 4 ff.

mit denen er naturgemäß Gottes Offenbarung glauben und Gottes Willen lieben will, thatsächlich, wenn auch unbewußt, der wahren Kirche angehören und ihre gottgewollten Heilsmittel benutzen will. Und da Gott keinen Erwachsenen ohne seine persönliche Schuld vom ewigen Heile ausschließt, so wissen wir, daß er in diesem Falle den thatsächlichen Willen, das von ihm angeordnete Mittel des Heils anzuwenden, für die That selbst annimmt[1].

§ 2.

„Christus“ verwirklicht „im Christenthum“ die übernatürliche Ordnung.

Christus selbst übt im Christenthum die drei Aemter aus, welche einer Religionsanstalt wesentlich sind. Damit ist schon erwiesen, daß der Gedanke an sich richtig ist, den wir der einheitlichen, systematischen Auffassung der specifisch christlichen Wahrheiten zu Grunde legen wollen. „Christus im Christenthum“ — das besagt eine wirkliche Einheit der amtlichen Institutionen des Christenthums.

Aber die Erhabenheit und Schönheit jenes Grundgedankens kann uns nicht zum Bewußtsein kommen, wenn wir nicht bedenken, was Christus durch dieses sein Wirken im Christenthum schließlich erreichen will. Es ist nämlich ein durch und durch übernatürlicher Endzweck, den das Christenthum verwirklichen soll, ebenso absolut übernatürlich wie die Wirkursache, welche ihm diese Kraft mittheilt, d. i. Christus, der Gottmensch, welcher in ihm wirkt.

Zwar ist das übernatürliche Endziel für alle Menschen das gleiche. Auch die Menschen vor und außer dem Christenthum sind zu demselben bestimmt. Aber nur das Christenthum vermittelt und verwirklicht es; keine andere objective Religion oder Religionsanstalt hat jemals die innere Kraft gehabt, zu diesem übernatürlichen Endziel die Menschen zu erheben.

---

[1] Das ist der Sinn des bekannten theologischen Kunstausdruckes: in voto zur Kirche gehören. Man ersieht aus der obigen Erklärung, daß wir der katholischen Lehre gemäß keineswegs unsern irrenden Mitbrüdern die Heilsfrucht und den Ehrennamen des Christenthums einfachhin absprechen. Wenn sie auch nicht zu der objectiven wahren und unverkürzten Gestalt des Christenthums sich bekennen, welche die katholische Kirche ist, so wollen sie doch, solange sie gegen ihren Willen im Irrthum sind, der Lehre und Religion Christi angehören. Warum wir gleichwohl das, was man gegnerischerseits nicht „christlich“, sondern „katholisch“ nennen würde, in dieser Studie kurzweg als „Christenthum“ und als „christlich“ bezeichnen zu müssen glauben, haben wir in der Einleitung schon ausgesprochen.

Nur das Christenthum trägt es gleichsam in sich, wie der Fruchtkeim die künftige Frucht.

Darum war es denn auch wohl zu erwarten, daß die christliche Offenbarung den Menschen Kunde bringen würde von den zuvor verborgenen Plänen und Absichten Gottes mit der Menschheit. Und sie hat in der That diesen wunderbaren Weltplan Gottes enthüllt. Im Christenthum ist es offenbar geworden, daß er von jeher der gesamten Menschheit, ja der gesamten vernünftigen Creatur eine Vollendung und Seligkeit zugedacht hat, die über alle natürlichen Fähigkeiten und Ansprüche unendlich weit hinausliegt, eine Seligkeit, die wir nur dadurch in unserer stammelnden Sprache kurz bezeichnen können, daß wir sie „göttlicher Ordnung" nennen.

Auf diese das natürliche Auge blendende Schönheit der übernatürlichen Weltordnung müssen wir eine Weile unsern Blick heften, damit wir gleichsam das vom Glauben gestärkte Geistesauge an dieses Licht gewöhnen und in ihm das Wirken Christi im Christenthum betrachten lernen. Zuerst fassen wir das übernatürliche Endziel selbst ins Auge. Dann fragen wir nach den Vorbedingungen, welche zur Erreichung eines solchen Endzieles im irdischen Prüfungszustande erfüllt werden müssen. Und schließlich werden wir sehen, daß im Christenthum diese Vorbedingungen in der That gerade durch das Wirken Christi in seinem dreifachen Amte vermittelt werden.

Nach der Lehre der Offenbarung ist das Endziel des Menschen das „ewige Leben", das „Heil der Seele", der „Himmel". Das ist das Gut, welches durch Adams Sünde für die ganze Menschheit verloren gegangen war und welches der Erlöser ihr wiedererkauft hat. Schon aus dieser Grundlehre des Christenthums geht hervor, daß unser Endziel ein durchaus übernatürliches ist. Eine bloß natürliche Bestimmung hätte Adam gar nicht für die ganze Menschheit verlieren können; denn sie ist mit der Natur und natürlichen Anlage eines jeden Menschen gegeben. Gott könnte einen Menschen gar nicht schaffen, der unter keiner Bedingung und durch keine freie Wahl oder Anstrengung jemals zu derjenigen Seligkeit gelangen könnte, welche nichts anderes ist als die natürliche Vollendung seiner geistigen Naturanlagen.

Aber die Kirche bekennt sich auch ausdrücklich zu dem Glaubenssatz, daß das Endziel des Menschen ein übernatürliches sei. Und was von der Menschheit gilt, für welche diese sichtbare Welt geschaffen ward, das gilt auch von der unsichtbaren Welt der Engel.

So hatte also das gesamte Wirken Gottes nach außen die übernatürliche Beseligung seiner vernünftigen Geschöpfe zum Ziel. Die Verherrlichung, welche in jedem äußern Werke Gottes sich sozusagen ausstrahlt, um von dem lichten Spiegel geschaffener Geister auf ihn zurückgestrahlt zu werden, sollte eine über alles Natürliche hinausragende Vollendung empfangen. Der ewige, unendliche, sich selbst vollkommen genügende Gott wollte sich, wenn wir so sagen dürfen, in der Zeit mit einem geschaffenen Lichtmeer übernatürlicher, wahrhaft gotteswürdiger Verherrlichung umgeben. Er wollte seinen vernünftigen Geschöpfen sich selbst wie ein Vater schenken, sie durch ein Wunder ewig unbegreiflicher Allmacht und Liebe an seinem eigensten, innersten Leben theilnehmen lassen, von ihnen wie von Kindern seiner eigenen Familie auf ewig gekannt, geliebt, gepriesen werden. Die Anschauung Gottes sollte ihr Erbe sein. Das heißt, sie sollten den schauen, „der in unzugänglichem Lichte wohnt". Sie sollten eingehen in den Schoß der Gottheit und dort das göttliche Wesen erkennen, wie es in sich selber ist — nicht nur wie es in der geschaffenen Natur, d. h. in seinen Werken, sich kundgibt.

Kurz, das eigenste Vorrecht Gottes ist der Creatur hinterlegt: nicht zwar so, daß sie, die geschaffene, eigentlich göttlicher Natur würde, aber doch so, daß sie Gott und alle seine Güter in endlichem Maße nach jener Art besitze, wie natürlicherweise nur Gott sich und seine Güter selber besitzt [1]. Sie wird, wenn Gottes Plan in Erfüllung geht, in das Haus Gottes aufgenommen, auf seinen Thron erhoben, mit seinem Namen bezeichnet, seiner Herrschaft, seiner Freude, seines nimmer endenden Lebens theilhaftig gemacht. So hat Gott selbst den Himmel beschrieben, den er seinen auserwählten Kindern bereitet hat. Er kann seine eigenen Gaben

---

[1] Selbstverständlich kann nur von einer analogen Theilnahme der übernatürlich beseligten Creatur am Leben Gottes die Rede sein. Denn ein endliches Wesen kann nie eigentlich, d. h. nach seinem ganzen Inhalt, das unendliche Leben Gottes besitzen. Aber jene Theilnahme ist nicht bloß metaphorisch, sondern wirklich; letzteres aber wieder nicht auf eigentliche Weise (wie die Creatur „das Sein" participirt), sondern auf analoge Weise. In den Kunstausdrücken der Schule ist es eine participatio in ordine *ontologico*, die aber nicht per analogiam proportionis (= „metaphorisch"), auch nicht durch eine analogia attributionis intrinsecae (= im „eigentlichen" Sinne), sondern durch eine analogia attributionis extrinsecae („analogisch") vorhanden ist. Diese analogia attributionis extrinsecae besteht durch eine thatsächliche Beziehung auf das Gott eigene Leben. Sie besagt somit eine relatio *realis*, nicht rationis tantum; und zwar ist es in ihrer Vollendung in statu termini eine relatio *secundum esse*, in ihrem Keime in statu viae (als heiligmachende Gnade) eine solche *secundum dici*.

nicht anpreisen mit überschwänglichen und übertriebenen Worten, hinter denen die Wirklichkeit auch nur im geringsten zurückstände.

Der Himmel ist also der Inbegriff gottähnlicher Seligkeit. Und diese Gottähnlichkeit ist begründet in der Theilnahme an jenem Act, der das eigentlichste Leben und den Lebensgrund Gottes ausmacht, an der Erkenntniß, die Gott von sich selber hat. Dadurch erglänzt in dem beseligten Geiste nicht mehr ein bloßes Schattenbild der unerschaffenen Schönheit, im matten Schimmer geschaffenen Geisteslichtes: nein, es strahlt in ihm, von göttlichem Lichtglanz erfüllt, ein wahres, unverhülltes Gleichbild der innergöttlichen Herrlichkeit. Und im seligen Genusse göttlichen Glückes ist das arme, schwache Geschöpf für immer versenkt in den unerschöpflichen Ocean göttlicher Reichthümer, göttlicher Glorie, göttlicher Schönheit.

Das ist es, was der Seher auf Patmos geschaut, da ihm im prophetischen Gesichte die hehre Gottesstadt der Ewigkeit gezeigt ward. Die gesamte Schöpfung wird verklärt sein zu einem strahlenden Tempel der Herrlichkeit Gottes. Die sichtbare Welt, einst nur die Stufenleiter für ihren geschaffenen König empor zum Besitze Gottes, selbst diese kleine Erde, ehedem nur der Schemel seiner Füße und die Vorrathskammer für sein irdisches Leben, alles ist wunderbar vergeistigt zur würdigen Stätte, in der der Allerhöchste sichtbar thront und ein lebendiger, unaussprechlicher Gottesdienst ihm unabläßig gefeiert wird. Denn der neue Himmel und die neue Erde ist der selige Ort, wo Gott selber, der Unnahbare, seinem Volke nahe, huldvoll wohnt. Engel und Menschen umgeben ihn — sein auserwählter Hofstaat, seine geliebte Familie, geschmückt und gekrönt mit dem leuchtenden Widerschein und Gleichbild seines eigenen göttlichen Herrscherdiadems, womit er ihre Häupter umwunden, und in seligem Staunen und Lieben legen sie ihre Kronen dem zu Füßen nieder, der auf dem Throne sitzt, und sprechen: „Würdig bist du, unser Herr und unser Gott, Heiliger, zu empfangen Ruhm und Ehre und Macht; denn du hast alles geschaffen und durch deinen Willen war es und ist es ins Dasein gerufen.“ [1]

Deus diis unitus et cognitus: Gott im innigsten Wechselverkehre mit seinen göttlich erhobenen Geschöpfen — das ist der Inhalt der künftigen Weltzeit, des wahren Gezeltes, von Gottes Hand errichtet, des Allerheiligsten des Himmels. Das also ist auch das Endziel des großen Weltplanes Gottes. Diese Zeitlichkeit ist, wie für jedes einzelne Geschöpf, so auch für die gesamte sichtbare Schöpfung, nur ein Durchgangspunkt zu

---

[1] Offb. 4, 11.

jener ewigen, unwandelbaren Vollendung. Und weil das Christenthum dieses göttliche Endziel verwirklichen und uns in dieses von Gottesglanz erfüllte Gezelt des Himmels emporheben soll, darum ist dieser Ausblick in die übernatürliche, selige Ewigkeit gleichsam der goldene Hintergrund, auf dem die eigenthümliche Schönheit des Christenthums erst im rechten Lichte hervortreten kann.

Soll aber dieser Plan Gottes nicht unvermittelt, nur am Ende der Zeiten ins Werk gesetzt werden, sondern in Wahrheit das „Endziel" sein, auf welches alle andern Werke Gottes hingerichtet sind, so bedarf es in den vernünftigen Geschöpfen während der ihnen zukommenden Prüfungszeit einer Grundlegung oder Vorbereitung jener übernatürlichen Vollendung. Nur wenn das Prüfungsleben des vernünftigen Geschöpfes wirklich der Weg ist, der zur übernatürlichen Bestimmung hinführen soll, kann diese übernatürliche Seligkeit wirklich sein Endziel genannt werden.

Damit aber das Leben des frei handelnden Wesens thatsächlich als „Weg" zum übernatürlichen Endziel angesehen werden könne, ist mit begrifflicher Nothwendigkeit dreierlei erfordert: Das Geschöpf muß sich auf den Weg zu diesem Endziel stellen — es muß durch eine entsprechende übernatürliche Kraft und Veranlagung zu demselben in Verhältniß gesetzt werden — es muß auf dem Weg zu dem ihm so gebührenden Endziel beharren. Dann und nur dann wird dies irdische Leben ihm der Weg und die Vorbereitung sein zur übernatürlichen Vollendung. Mit andern Worten: Es gibt drei Erfordernisse, ohne die das freie Geschöpf nicht zum übernatürlichen Endziel gelangen kann: die übernatürliche Erkenntniß, übernatürliche Veranlagung und das Ausharren in dieser übernatürlichen Ausstattung bis ans Ende. Glaube, Gnade und Beharrlichkeit in der Gnade sind die metaphysisch nothwendigen Mittel des Heiles — wie es ja auch die positive Theologie im einzelnen bestätigt. Hier kommt es darauf an, die Nothwendigkeit jener drei Dinge speculativ etwas tiefer zu erfassen.

Alles vernünftige oder Geistes-Leben beginnt mit einem Verstandesact. Die Religion oder das religiöse Leben, das für das vernünftig handelnde Wesen der Weg zu Gott ist, wird also auch durch einen Verstandesact grundgelegt. Ist nun dieser Verstandesact eine bloße „Erkenntniß", d. h. eine Bethätigung der natürlichen Erkenntnißfähigkeit in Bezug auf eine religiöse Wahrheit, so entspricht ihm als letztes Ziel Gott, insofern er der Gegenstand der vollkommenen, aber naturgemäßen Erkenntniß ist.

Ist also das zu erreichende Endziel nicht das natürliche, sondern ein übernatürliches, so darf der grundlegende Act des religiösen Lebens nicht die Erkenntniß einer vom Verstande selbst (mittelbar oder unmittelbar) durchschauten Wahrheit sein. Vielmehr muß der erste Act des zum übernatürlichen Ende führenden religiösen Lebens die Hinordnung zu einem Ziele verleihen, welches in den natürlichen Fähigkeiten nicht gegeben ist. Das aber kann nur durch eine übernatürliche Erkenntniß geschehen. Eine übernatürliche Erkenntniß ist eine solche, welche als Erkenntniß, d. i. als Verstandesact oder Erfassung der Wahrheit, nicht dem natürlichen Erkenntnißprincip der sich sichtbar darstellenden Wahrheit entspringt, sondern dem übernatürlichen Princip der göttlichen Offenbarung. Denn außer der „Erkenntniß" im engern Sinne des Wortes gibt es nur noch eine Möglichkeit, eine Wahrheit sich zu eigen zu machen und festzuhalten, nämlich die freiwillige Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität eines andern, der die Wahrheit erkannt hat und sie uns mittheilt. Und eine solche Unterwerfung des Verstandes nennen wir Glauben. Wenn also das einer Offenbarung Gottes gegenüber geschieht, so ist ein solcher Glaubensact eine „übernatürliche Erkenntniß", weil die Mittheilung der Wahrheit durch eine göttliche Offenbarung über alle Anrechte der Natur hinausgeht.

Wenn aber ferner die göttliche Offenbarung die von Gott gewollte Religion zum Gegenstand hat, so enthält der Glaubensact, mit dem man sie annimmt, die Hinordnung auf das Ziel dieser positiven Religion oder Offenbarung. Denn durch diese gläubige Unterwerfung gibt man sich an den Willen des offenbarenden Gottes hin. Ist also, wie es thatsächlich nach dem schon früher Gesagten zutrifft, die Endabsicht Gottes auf eine übernatürliche Vollendung des Geschöpfes gerichtet, so schließt die gläubige Annahme seiner Offenbarung oder der geoffenbarten Religion thatsächlich die Hinordnung auf das übernatürliche Endziel in sich.

„Der Glaube ist" somit, wie der Apostel sagt, „die Grundlegung zu erhoffender Güter, der Besitz nicht erschauter Wahrheiten." [1] Durch den Glauben ergreift das Geschöpf (mit Gottes Hilfe) die „zu erhoffenden Güter", d. i. das ihm durch Gottes positiven Willen gesteckte übernatürliche Ziel, und macht es sich zu eigen. Und wenn es fortan sich durch gute Handlungen vervollkommnet, so wird es (mit derselben Gnadenhilfe

[1] Hebr. 11, 1.

Gottes) mehr und mehr jenem Ziel sich nähern. Daher denn auch der hl. Thomas im Anschluß an die allgemeine Beschreibung des Glaubensactes, welche in jenen Worten des Apostels liegt, wiederholt darauf hinweist, daß die „zu erhoffenden Güter", d. h. „das ewige Leben", das Ende oder die Vollendung des Glaubens sei[1]. Ganz entsprechend hat ja übrigens schon der hl. Petrus das Heil der Seelen „das Ende unseres Glaubens" genannt[2].

So nothwendig also das Fundament für das Gebäude und die Wurzel für den Baum, so nothwendig ist der Glaube für die Erlangung des Heiles[3]. Und weil dieses übernatürliche Heil das Einzige ist, was Gott mit seinen vernünftigen Geschöpfen von vornherein beabsichtigte, so lehrt der Apostel uns auch ausdrücklich, daß es „ohne Glauben unmöglich ist, Gott zu gefallen" [4].

Umgekehrt aber muß der Glaube Gott dem Herrn im höchsten Maße wohlgefällig sein: nicht nur weil er ein so schöner und naturgemäßer Tribut unbedingter Huldigung ist, den der Mensch als gelehriger Schüler der ewigen Wahrheit mit kindlich demüthigem Herzen darbringt, sondern auch weil thatsächlich durch den Glauben die Morgenröthe des ewigen Lichtes im Menschen aufgeht und er fortan als „Kind des Lichtes" „das ewige Leben" übernatürlicher Herrlichkeit zu eigen hat. Der Weg der Wahrheit ist ihm erschlossen: wenn er nur auch „die Wahrheit thut", so wird „die Wahrheit ihn befreien" und der übernatürliche Besitz Gottes für ewig ihm zufallen[5].

Indes genügt es nicht, daß der Mensch sich seinerseits durch den Glauben das „ewige Leben" zum Ziele setze. Das ganze Werk des Heiles von seinen ersten Anfängen bis zu seiner letzten Vollendung muß Gottes Werk sein. Die Naturanlagen und Kräfte des Menschen stehen in keinem Verhältniß zu jenem übernatürlichen Endziel. Darum bedarf es gleichsam einer zweiten Natur und einer übernatürlichen Kraft zum Handeln. Diese übernatürliche Kraft, welche auch nach der Kirchenlehre zu allen Heilsacten vom Anfang des Glaubens an unbedingt nothwendig ist, nennt man actuelle oder wirkliche Gnade. Durch sie macht Gott

[1] Cf. *Thom. Aq.*, De verit. q. 14, a. 2 (cf. ad 6; a. 8); a. 10. Sed contra est . . . *Praeterea* . . .

[2] Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum (1 Petr. 1, 9).

[3] Wir reden natürlich von der „Erlangung" im activen Sinn, also beim Erwachsenen. Cf. Trid. sess. 6, cap. 6.

[4] Hebr. 11, 6.

[5] Vgl. Eph. 4, 15. Joh. 3, 16. 21. 36; 5, 24; 6, 47; 8, 32 u. s. w.

selbst unsere geistigen Acte unserer thatsächlichen letzten Bestimmung proportionirt, so daß sie durch ihr höheres Sein einen Werth für das höhere Endziel empfangen.

Die übernatürliche, bleibende Veranlagung aber, welche in der himmlischen Seligkeit ihre „Vollendung" empfängt, heißt heiligmachende Gnade. Sie ist gleichsam der Keim des übernatürlichen Lebens, der uns nach Art einer neuen, höhern Naturanlage in die Seele hineingesenkt werden muß. Erst durch sie wird in uns das „ewige Leben" der übernatürlichen Seligkeit im vollen Sinne grundgelegt. Durch den Glauben umfassen wir es bloß als das außer uns liegende Ziel unseres religiösen Lebens. Durch die heiligmachende Gnade aber tragen wir das ewige Leben des Himmels schon in uns; die Gnade ist die Anlage, der selige Besitz Gottes in unserer übernatürlichen Endbestimmung ist die Ausbildung und Vervollkommnung. Ginge die Anlage nicht voraus, so gäbe es auch keine „Vollendung" derselben; die übernatürliche Glückseligkeit könnte also auch nicht unsere schließliche Vollendung, unser wahres Endziel genannt werden. Das aber geschieht ausdrücklich in der christlichen Offenbarung, wie denn überhaupt die Ausdrücke, welche sie von der heiligmachenden Gnade gebraucht, ganz dem Gedanken dieser Beweisführung für die Nothwendigkeit einer solchen übernatürlichen Veranlagung entsprechen.

Die heiligmachende Gnade wird nämlich mit Vorliebe als „Leben" der Seele bezeichnet. Wie der Zustand der Sünde der Tod der Seele ist, so wird der Mensch durch die Gnade der Rechtfertigung zum wahren Leben „wiedergeboren". Dieses übernatürliche oder Gnaden-Leben ist aber offenbar nicht Lebensthätigkeit (vita in actu secundo); denn es „bleibt" in dem, der nicht durch die schwere Sünde es ertödtet; der Gerechte „hat" es zu eigen, wie der göttliche Heiland und nach ihm der hl. Johannes so oft sagt. Nun aber heißt in der Heiligen Schrift dieses Leben, welches der Mensch durch die heiligmachende Gnade besitzt, das „ewige Leben". Es kann also nur das ewige Leben als lebendige Naturanlage, als Lebenskeim (vita in actu primo), nicht aber als vollendete und darum ewig beseligende Lebensthätigkeit sein. In der That nennt es ja derselbe hl. Johannes auch wiederholt den „göttlichen Lebenskeim" [1]. Wie das „ewige Leben" in seiner himmlischen Vollendung die Theilnahme am Lebensact Gottes ist, so ist also die heiligmachende

---

[1] Semen Dei.

Gnade die Theilnahme an der *Natur* Gottes, welcher dieser Lebensact entspricht. Und darum ist sie „das kostbarste Ehrengeschenk", das Gott uns verliehen, weil er durch sie uns verbürgt, daß wir „der göttlichen Natur theilhaftig werden und dem Verderben der Welt entgehen" [1].

Solange es also überhaupt ein Stadium der Vorbereitung und Anbahnung unseres übernatürlichen Endzieles gibt, muß es auch eine heiligmachende Gnade geben; und niemand kann jenes glorreichen Lebens göttlicher Ordnung im Reiche Gottes theilhaftig werden, der nicht hier auf Erden wiedergeboren worden ist zum Leben der göttlichen Gnade [2]. Sonst wäre die himmlische Seligkeit eine Vollendung ohne Anfang, eine Frucht ohne Keim!

Wer aber die heiligmachende Gnade einmal besitzt — mag er sie nun durch Anwendung der von Gott gesetzten Mittel erworben oder schon vor seinem freien Zuthun durch Gottes freies Geschenk empfangen haben —, der braucht nur bis zum Ende seiner Prüfungszeit seinen Schatz zu bewahren, auf dem Wege zur übernatürlichen Vollendung zu beharren. Denn wer immer die heiligmachende Gnade besitzt, wenn er die Schwelle der Ewigkeit überschreitet, der kann das ewige Leben nie wieder verlieren. Der Lebenskeim, der in seine Seele eingesenkt war, wird sich im warmen Sonnenlichte der Herrlichkeit Gottes entfalten zum unvergänglichen Glorienleben himmlischer Erkenntniß und himmlischer Liebe.

Darin ist nun die *dritte und letzte Vorbedingung* enthalten, welche zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles mit begrifflicher Nothwendigkeit erfordert ist. Der Mensch muß, insoweit er nach dem (letzten) Empfang der heiligmachenden Gnade überhaupt noch ein moralisches Leben führt, *den Willen Gottes wenigstens in allen wesentlichen Stücken erfüllen*. Die schwere Uebertretung des göttlichen Gebotes, die Todsünde, würde ihn des Besitzes Gottes für immer berauben. „Die Bösen werden das Reich Gottes nicht besitzen" [3] — das sagt uns die göttliche Offenbarung und die gesunde Vernunft. Denn wir haben unsere Prüfungszeit, um uns frei für oder gegen Gott zu entscheiden. Und gewiß wird niemand sich im Jenseits den Besitz des unerschaffenen Gutes

---

[1] 2 Petr. 1, 4: (δι' ὧν) τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

[2] Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei (Ioa. 3, 5).

[3] 1 Kor. 6, 9 ff.

ertrotzen, nachdem er demselben hier auf Erden das verbotene geschaffene Gut bis zum Lebensende vorgezogen hat.

Hingegen wird die Erfüllung des Willens Gottes, durch Gottes helfende Gnade veredelt und befruchtet, die übernatürliche Lebensanlage immer mehr entwickeln und erhöhen. Die guten Werke sind die Blüten, in denen das Leben der Gnade aufblüht und die eine immer größere und herrlichere Frucht himmlischer Glorie hervorbringen.

Alles dies scheint sich als begrifflich oder metaphysisch nothwendige Folgerung zu ergeben, wenn ein vernünftiges und freies Geschöpf die übernatürliche Endbestimmung der Anschauung Gottes erreichen soll. In der That sind die drei genannten Erfordernisse — Glaube, Gnade und Beharrlichkeit — die einzigen, welche von den Gottesgelehrten ganz allgemein für jedes frei handelnde Geschöpf als unersetzlich nothwendige Mittel zur himmlischen Glückseligkeit aufgestellt werden. Andere nothwendige Mittel, wie sie Gott z. B. im Christenthum oder in den christlichen Sacramenten angeordnet hat, können wenigstens in dem Fall durch andere Acte ersetzt werden, wenn ihre thatsächliche Anwendung durch die Umstände unmöglich gemacht wird.

Durch die erwähnten drei Dinge wird also gleichsam auf Erden das Haus der Ewigkeit aufgeführt, in dem einstens das Geschöpf des seligen Besitzes Gottes sich erfreuen soll. Schöpfer und Geschöpf arbeiten daran zusammen. Gott gibt dazu die übernatürliche Wahrheit, die übernatürliche Veranlagung und die übernatürliche Leitung. Das Geschöpf gibt den Verstand an die göttliche Wahrheit hin, nimmt die heiligmachende Gnade als Bürgschaft des ewigen Besitzes Gottes vertrauensvoll in Empfang und bewährt in der Mitwirkung mit der wirklichen Gnade den Willen, des seligen Endzieles theilhaftig zu werden.

Gott beginnt das gute Werk durch seine Offenbarung und gnadenvolle Berufung — und das Geschöpf antwortet ihm durch den Glauben. Gott verleiht das Leben der Gnade — und das Geschöpf antwortet ihm mit der Hoffnung. Gott führt und krönt das Werk durch seine liebende Gnadenleitung — und das Geschöpf antwortet ihm mit der Liebe.

So erfüllt die Seele alle ihre Fähigkeiten mit Gott durch die Uebung der drei göttlichen Tugenden. Denn dadurch mußte und muß jederzeit von seiten des freien Geschöpfes jener übernatürliche Seelentempel aufgebaut werden, den einst das Licht der Glorie verklären soll. „Durch den Glauben wird er grundgelegt“ — wie der hl. Augustinus

so treffend gesagt hat —, „durch die Hoffnung emporgeführt, durch die Liebe vollendet.“ [1]

Im Christenthum aber wird jene dreifache Thätigkeit Gottes vermittelt durch das dreifache Amt, welches der menschgewordene Gottessohn selbst ausübt. Und der Christ soll nach Gottes Plan aus der Hand der Kirche den Gegenstand seines Glaubens, die Bürgschaft seiner Hoffnung, die Richtschnur seiner Liebe entgegennehmen. Nicht als wenn thatsächlich und sozusagen handgreiflich jede Gnade des Heiles durch die Hand der Kirche ginge. Aber nach dem idealen Plane Gottes ist seine Thätigkeit zur Auswirkung des Heiles der Menschheit an die Vermittlung des dreifachen Amtes in der Kirche geknüpft, insoweit nämlich die Heilsthätigkeit Gottes überhaupt durch äußere Lehre, äußere Culthandlungen und äußere Gesetze vermittelt werden soll. Dies folgt daraus, daß, wie wir gesehen, das Heilswerk des Erlösers, insofern es Lehr-, Priester- und Hirtenthätigkeit ist, in der Kirche verkörpert ist, welcher Christus dieses dreifache Amt übertragen hat und durch deren äußere, menschlich sichtbare Vermittlung er selber es ausüben will bis ans Ende der Tage.

So erscheint nun im Lichte der übernatürlichen Ordnung, die wir nach Ziel und Mitteln uns vergegenwärtigt haben, unser leitender Grundgedanke „Christus im Christenthum“ in schönerer und zugleich greifbarer Form. Christus ist der einigende Mittelpunkt der christlichen Religionsanstalt, weil er durch sein dreifaches religiöses Amt unsichtbar den übernatürlichen Endzweck der „Vergöttlichung“ der Menschheit — wie das christliche Alterthum sich so gerne ausdrückte — verwirklicht, während zugleich die menschlich sichtbare Amtshandlung der Kirche den Menschen alles das vermittelt, was sie zur Auswirkung ihres Heiles von außen her in Empfang nehmen sollen.

Die gesamte übernatürliche Wirkungskraft der Kirche fließt also aus der fortdauernden Thätigkeit Christi in ihr. Es ist Christus, und nur Christus, dem sie zu verdanken und aus dem sie zu verstehen ist. Er verbürgt unter der Hülle der sichtbaren kirchlichen Amtswaltung das dreifache Erforderniß zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles, nämlich die offenbarte Glaubenswahrheit durch das Lehramt, die heiligmachende Gnade durch das Priesteramt, die göttliche Heilsleitung durch das Hirtenamt.

---

[1] *Aug.*, Serm. 27 (20 de verb. ap.), c. 1: Fide fundatur, spe erigitur, caritate consummatur.

Daß aber Christus den christlichen Religionsämtern eine solche übernatürliche Wirkungskraft verleihen könne, verstehen wir unschwer, wenn wir nicht vergessen, daß er der Gottmensch ist. Als solcher trägt er ja in sich, was jene drei Aemter zur Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung uns vermitteln sollen: die göttliche Wahrheit, das göttliche Leben, den göttlichen Willen. Die göttliche Wahrheit, welche wir glauben sollen, ruht in ihm, „in dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit Gottes eingeschlossen sind“ [1]. Das göttliche Leben, an dem wir Antheil erhalten sollen, besitzt er zu eigen; denn „er ist der wahre Gott und das ewige Leben“ [2]. Der göttliche Wille, durch welchen wir zum Heile geleitet werden sollen, ist in ihm, dem alles mit dem Vater gemeinsam ist [3]; und ihm hat der Vater „die Gewalt gegeben über alles Fleisch, damit er allem, was ihm anvertraut worden, ewiges Leben verleihe“ [4].

Wenn also Christus selbst durch seine Kirche lehrt, dann ist ihre Lehre unfehlbar die geoffenbarte christliche Religion, welche zur himmlischen Seligkeit führt. Die vom kirchlichen Lehramt (als solchem) gepredigte Offenbarungswahrheit nicht annehmen, heißt also der göttlichen Offenbarung den Glauben verweigern und somit auf das übernatürliche Endziel verzichten. „Verkündiget das Evangelium allen Geschöpfen. Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“ [5] Denn, wie Christus nach der Parallelstelle bei Matthäus hinzufügt: Siehe, „ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt.“ [6] Er hat seinen Geist „auf ewig“ den Lehrern der Kirche verheißen, daß dieser sie in alle Wahrheit einführe und alles ihnen ins Gedächtniß zurückrufe, was immer er selbst seinen Aposteln gesagt.

Wenn ferner Christus selbst durch seine Kirche heiligt, dann sind ihre priesterlichen Culthandlungen gnadenwirksam. Sie verleihen aus innerer Kraft, weil sie gerade solche Handlungen sind (d. i. ex opere operato), die heiligmachende Gnade. „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, kann in das Reich Gottes nicht eingehen“ [7] — betheuert Christus, der Herr. Denn er ist es, der seine Kirche „reinigt im Taufbade durch das Wort des Lebens“ [8]. Wer „das Fleisch des Menschensohnes nicht ißt und sein Blut nicht trinkt, der wird das Leben nicht in sich haben“ [9] — betheuert er abermals mit gleicher Feierlichkeit. Und woher diese nährende Kraft des Brodes des Lebens,

[1] Kol. 2, 3. [2] 1 Joh. 5, 20. [3] Joh. 16, 15. [4] Ebd. 17, 2.
[5] Marc. 16, 15 f. [6] Matth. 28, 20. [7] Joh. 3, 5.
[8] Eph. 5, 26. [9] Joh. 6, 54.

welches den Christen gereicht wird? Weil Christus sich für sie zum Brod des Lebens macht. „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, welcher mich ißt, durch mich leben." [1] Denn mit diesen Worten „hat er nicht sich und uns dieselbe Gleichwesentlichkeit zugeschrieben, sondern die Gnade des Mittlers bezeichnet" [2].

Wenn endlich Christus selbst durch die Kirche regiert, dann ist ihre Leitung authentisch. Sie führt sicher zur wirklichen Erreichung des letzten Zieles. Denn dem kirchlichen Hirtenamte sind die Worte gesagt: „Was immer ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein; und was immer ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein." [3] Und diese Autorität, mit der die Kirche an die Ausführung ihrer Aufgabe geht, ist der Ausfluß der höchsten Vollgewalt dessen, dem „alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden" [4].

So bestätigt sich also von neuem, daß die Kirche die alleinseligmachende Religionsanstalt ist. Denn ihre Aemter tragen in sich die Mittel, welche zum Heile nothwendig sind. Und diese einheitliche Wirkungskraft der kirchlichen Aemter, durch die sie, jedes nach seiner Natur, das übernatürliche Heil in den Menschen verwirklichen, fließt aus Christus, der in seinen Aemtern — wiederum je nach ihrer Natur — die wirkende Ursache ist.

§ 3.

„Christus" begründet die charakteristischen Verrichtungen des dreifachen Amtes „im Christenthum".

Wir haben festzustellen gesucht, was das Christenthum ist und was es wirkt. Es bleibt uns noch übrig, zu sehen, wie es thätig ist. Mit andern Worten, wir müssen noch untersuchen, durch welche charakteristische Verrichtungen das dreifache Amt der christlichen Kirche die übernatürliche Ordnung zur Verwirklichung bringt.

Wenn Christus, wie gezeigt wurde, der Träger dieses dreifachen Amtes und die Ursache seiner übernatürlichen Wirkungskraft ist, dann dürfen wir wohl auch erwarten, daß er es sei, nach dem sich die wesent-

---

[1] Joh. 6, 58. [2] *Aug.*, Tract. 26 in Ioan. 19. [3] Matth. 18, 18.
[4] Ebd. 28, 18.

lichen, specifisch christlichen Verrichtungen desselben bestimmen. Wenn der Gottmensch, gerade weil er Gottmensch ist, fort und fort lehren, heiligen und leiten kann und soll, so wird doch wohl auch das, was er als Lehrer, Priester und König der christlichen Menschheit thut, gerade in seiner gottmenschlichen Person seinen tiefsten Grund haben. Sonst müßte er ja, trotz seiner wesenhaften Weihe und Bevollmächtigung zu diesen Amtsverrichtungen, den Inhalt und Gegenstand derselben gleichsam noch anderswoher erborgen.

Es läge also nahe, von vornherein zu schließen, die drei Aemter Christi im Christenthum würden die göttliche Wahrheit, gerade insofern sie in Christus eingeschlossen ist, das göttliche Leben, gerade insofern es Christi Leben ist, und den göttlichen Willen, gerade insofern er Christi Wille ist, den Menschen vermitteln. So wäre der eigenthümliche Inhalt des dreifachen Amtes auch kein anderer als „Christus".

Und die positiven Andeutungen der christlichen Offenbarung scheinen auch diese Schlußfolgerung zu bestätigen. Denn ihnen zufolge ist nicht nur Christus es, der im Christenthum lehrt und heiligt und regiert; nicht nur Christus, der die Lehre, den Cult und die Regierung der christlichen Kirche zu einem sichern und wirksamen Mittel der übernatürlichen Vollendung macht: sondern es ist auch Christus, der im Christenthum gelehrt[1] wird, der durch die christlichen Culthandlungen von den Menschen „angezogen"[2], d. h. im Leben der Gnade aufgenommen wird, der endlich durch die hirtenamtliche Leitung und Erziehung in ihnen mehr und mehr Gestalt gewinnt und „gebildet"[3] wird.

Auf diese Weise ist wirklich das Wort Christi in seiner ganzen, inhaltschweren Bedeutung erfüllt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."[4] „Drei Dinge nämlich sind es," — sagt der hl. Cyrillus von Alexandrien bei der Erklärung dieser Stelle — „durch welche wir zu den himmlischen und göttlichen Wohnungen emporstreben und zur Versammlung der Erstgeborenen gelangen werden: durch die Uebung mannigfaltiger Tugend, durch den rechten Glauben und durch die Hoffnung des Lebens." Glaube an die Offenbarung Gottes, Hoffnung auf Grund seiner Gnade, Liebe in der Befolgung des göttlichen Willens — das waren ja die drei Erfordernisse, die wir oben als nothwendig zur Erreichung des übernatürlichen, himmlischen Endzieles aufstellten. Nun, auf die Frage

---

[1] So z. B. 1 Kor. 1, 23; 2, 2; 3, 11. [2] Gal. 3, 27. Kol. 3, 10.
[3] Gal. 4, 19. [4] Joh. 14, 6.

seines Apostels beim letzten Abendmahle, wie wir denn ihm zum Vater folgen können, hat Christus die alle Zukunft umfassende Antwort gegeben: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Die große Lebens- und Entscheidungsfrage für jeden Menschen, der in diese Welt kommt, ist also gelöst. „Jesus ist der Weg, den wir gehen, die Wahrheit, an die wir glauben, das Leben, welches wir haben müssen, wenn wir zum Vater kommen, d. i. selig werden wollen.“ [1] Die Wahrheit aber, an die wir glauben müssen, ist der Inhalt des christlichen Lehramtes; das Leben, welches wir haben müssen, ist der Inhalt des christlichen Priesteramtes; der Weg, den wir gehen müssen, ist der Inhalt des christlichen Hirtenamtes. Wir dürfen also auf Grund jener feierlichen Worte des Herrn selber sagen: der kürzeste, treffendste Ausdruck für den Inhalt der drei religiösen Aemter in der Kirche Christi ist „Christus“.

Es ist nur eine neue Bestätigung derselben Auffassung, wenn die Frucht des Christenthums in jedem einzelnen Christen „Christus in ihm“ genannt wird. Der vollkommene Christ, der mit allen seinen Kräften das Christenthum umfaßt und in sich wirken läßt, nimmt in jener dreifachen Weise Christus lebendig in sich auf. Er spricht mit dem Apostel: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Und wenn ich noch im Fleische lebe — so lebe ich nur im Glauben, nämlich im Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat.“ [2] Er ist „gestorben der Sünde und lebt Gott (dem Herrn) in Christus Jesus“ [3]. Christus ist sein Leben. Durch Glauben, Gnade und Tugendübung lebt Christus in ihm und er in Christus. Noch ist zwar dieses Leben Christi in uns unvollkommen. „Wenn aber die Vollendung kommt, dann wird, was unvollkommen ist, verdrängt.“ [4] „Es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Aber wir wissen, daß wir dereinst ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn schauen, wie er ist.“ [5]

Nach alledem müssen wir als die charakteristischen Verrichtungen des dreifachen religiösen Amtes im Christenthum eben diejenigen betrachten, durch welche Christus lebendig in uns eingeführt wird. Dem Lehramt wird es eigenthümlich sein, die Wahrheit Christi in unsern Verstand einzuführen; dem Priesteramt, das Leben Christi in unsere Seele ein-

[1] Haneberg-Schegg, Das Evangelium nach Johannes II, 221. Vgl. Nachf. Christi, B. 3, Kap. 56, 1: „Ich bin der Weg, dem du folgen mußt; die Wahrheit, der du glauben mußt; das Leben, das du hoffen mußt.“

[2] Gal. 2, 20. [3] Röm. 6, 11. [4] 1 Kor. 13, 10. [5] 1 Joh. 3, 2.

zusenken; dem Hirtenamt, den Willen Christi zur Richtschnur unseres sittlichen Lebens zu machen.

Mit diesen allgemeinen Sätzen sind wir freilich noch keineswegs im stande, die specifisch christlichen Amtsverrichtungen im einzelnen aprioristisch zu bestimmen. Aber wir können wohl unter den Amtsverrichtungen, welche uns aus der christlichen Lehre bekannt sind, diejenigen auswählen, welche als thatsächlichen Ausdruck des bezeichneten eigenthümlichen Wesens der drei christlichen Aemter sich darstellen. Es wird dann leicht sein, eine Art von Gegenprobe anzustellen, ob wirklich die so gefundenen und zusammengestellten christlichen Amtswaltungen ein einheitliches Gesamtbild des lebendigen christlichen Religionssystems ausmachen. Wenn in der That nichts, was dem Christenthum als solchem eigenthümlich ist, in dieser Zusammenstellung fehlt, dann darf das wohl als eine neue Bestätigung dafür gelten, daß wir in der That den Einheitsgedanken richtig bestimmt haben, welcher dem christlichen Religionssystem zu Grunde liegt.

Die christliche Kirche ist vermöge ihres Lehramtes die Schule der göttlich offenbarten Wahrheit. Ihre Amtsverrichtungen in dieser Hinsicht bestehen also in der Verkündung der Offenbarungslehren. Aber charakteristisch für das christliche Lehramt würde nach dem Gesagten nur die Verkündung der in Christus verborgenen Wahrheit sein.

Wenn wir nun die christlichen Lehren an unserem Geiste vorüberziehen lassen, so bieten sich vor allem die beiden großen Grundgeheimnisse des Christenthums als die in Christus verborgene Wahrheit dar. Das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit eröffnet uns die innerste Natur und Wesenheit Gottes. Und diese ist es ja, die Christus als wahrer Gott in sich trägt. Das Geheimniß der Menschwerdung aber belehrt uns über die Art und Weise, wie diese innergöttliche Wahrheit Christus dem Gottmenschen innewohnt: er ist die zweite göttliche Person, die neben der göttlichen auch die menschliche Natur zu eigen hat. So enthüllt uns also das Geheimniß der Menschwerdung des Wortes die innergöttliche Wahrheit gerade insofern sie in Christus verborgen ist.

Dadurch, daß die Kirche diese beiden Geheimnisse lehrt, erscheint sie somit als „die Schule der in Christus verborgenen Wahrheit". Indes diese Grundgeheimnisse stehen in innerem, objectivem Zusammenhange mit andern Geheimnissen. Auch diese werden also in der Schule der in Christus verborgenen Wahrheit offenbar werden. Auch sie werden wir daher zum charakteristischen Inhalt des christlichen Lehr-

amtes rechnen müssen. Denn auch sie sind Lehren, die der christlichen Kirche eigenthümlich sind, weil und insofern sie die Schule der in Christus verborgenen Wahrheit ist.

Eine solche Lehre ist zunächst diejenige, welche uns Aufschluß gibt über das innerste Wesen der übernatürlichen Ordnung der Gnade. Denn das Endziel der übernatürlichen Ordnung kann kein anderes sein als Gott, wie er in sich selber ist — d. h. die heiligste Dreifaltigkeit. Das Wesen der übernatürlichen Ordnung besteht also in der Beziehung zur göttlichen Dreifaltigkeit. Was daher die Kirche von der übernatürlichen Gnade und vom übernatürlichen Endziel lehrt, wird im Lichte jenes ersten Grundgeheimnisses erfaßt und erklärt werden müssen.

In ganz analoger Weise entspricht dem zweiten christlichen Grundgeheimnisse das innerste Wesen der Kirche Christi. Wie die Person Christi die heiligste Dreifaltigkeit in jener eigenthümlichen Weise in sich birgt, welche mit dem Geheimnisse der Menschwerdung des Wortes bezeichnet ist: so schließt die Kirche Christi die übernatürliche Ordnung in jener eigenthümlichen Weise in sich, die in dem Geheimniß der „Kirche des menschgewordenen Wortes" ausgedrückt liegt. Das innerste Wesen der Kirche besteht in ihrer Beziehung zum menschgewordenen Worte. Und was die kirchliche Lehre darüber sagt, wird im Lichte des zweiten christlichen Grundgeheimnisses zu erfassen und zu erklären sein.

Endlich steht die Menschwerdung des Wortes — in der concreten Gestalt, wie Gott sie hat verwirklichen wollen — in unzertrennlichem Zusammenhang mit der Gottesmutter Maria. So kommt es, daß auch die Lehre von der Gottesmutter Maria zu den charakteristischen Lehren gezählt zu werden verdient, die dem christlichen Lehramt eigenthümlich sind. Die Lehre vom menschgewordenen Worte reflectirt sich in ihr wie in einem Abbilde, die Lehre von der Kirche Christi wie in einem typischen Vorbilde.

Leichter noch als für das kirchliche Lehramt lassen sich für das kirchliche Priester- und Hirtenamt die charakteristischen Amtsverrichtungen namhaft machen. Das Lehramt hat nämlich der Natur der Dinge gemäß über alles Aufschluß zu geben, was zum Christenthum gehört. Es muß auch für das Priester- und Hirtenamt die christliche Auffassung der Dinge angeben. Darum ist nicht alles, was das kirchliche Lehramt thun muß, eine charakteristische Verrichtung des Lehramtes Christi als solchen. Selbst die specifisch christlichen Lehren, welche es aufstellt, sind ihm nicht alle deshalb eigen, weil es das fortgesetzte Lehramt Christi ist. Theilweise muß es dieselben vielmehr deshalb lehren, weil es zugleich das Lehramt

der Kirche ist und daher das ganze der Kirche, also auch dem christlichen Priester- und Hirtenamt, eigenthümliche Wesen uns bekannt macht.

Beim christlichen Lehramt waren somit unter den specifisch christlichen Lehren, welche es vorträgt, diejenigen ausfindig zu machen, welche gerade die Wahrheit Christi zum Ausdrucke bringen. Beim Priesteramt hingegen brauchen wir nur die im eigentlichen Sinne priesterlichen Amtsverrichtungen zu bestimmen. Denn diese sind alle dem Christenthum eigenthümlich oder „specifisch christlich", und sie sind zugleich alle dem kirchlichen Priesteramt eigen, weil es das fortgesetzte Priesteramt Christi ist. In der christlichen Kirche ist nämlich die gesamte „priesterliche" Thätigkeit sacramental. Opfer sowohl als Heilsmittel sind sacramentale Handlungen und daher priesterliche Amtswaltungen Christi, unseres Hohenpriesters selbst.

Dadurch daß die Kirche diese sacramentalen Handlungen vollzieht, vermittelt sie daher die eigenthümliche Frucht des Priesterthums Christi, nämlich das übernatürliche Gnadenleben; und zwar vermittelt sie es, insofern es das Leben Christi ist. Denn Christus selbst ist in den sacramentalen Handlungen thätig und macht so die sichtbare Thätigkeit des kirchlich organisirten Priesteramtes zum Träger des Gnadenlebens, welches er selber spendet. Das Wesen des christlichen Priesteramtes ist es daher — wie später ausführlicher gezeigt werden soll —, die Kirche zu einem lebendigen und durch Christus unsichtbar befruchteten Organismus zu machen. Die Kirche erscheint durch die charakteristischen Verrichtungen ihres Priesterthums, wie die Theologie sich ausdrückt, als „der mystische Leib Christi".

Beim kirchlichen Hirtenamt endlich sind in ähnlicher Weise alle jene Verrichtungen, welche die Kirche als solche ausübt, charakteristisch für dasselbe, insofern es gerade das Hirtenamt Christi ist. Denn die Kirche als Gesamtheit, d. h. die höchste Regierungsgewalt in ihr, leitet und regiert im Namen Christi, ihres unsichtbaren Königs. Was also die Kirche vermöge dieser königlichen Hirtengewalt thut, das ist nicht nur dem Christenthum eigenthümlich oder „specifisch christlich", sondern es ist auch dem kirchlichen Hirtenamt gerade insofern eigen, als es das Hirtenamt Christi ist.

Dadurch daß die Kirche diese Regierungsgewalt ausübt, verkündet sie also den Christen den Willen Christi, und zwar gerade insofern er der Wille Christi ist. Das heißt: Christus selbst leitet und gebietet durch ihre königliche Amtswaltung. Und indem er es thut, macht er die

Kirche zu einer souveränen Gesellschaft, die mit der Vollgewalt Christi regiert wird. Darum ist die Kirche vermöge der charakteristischen Verrichtungen ihres Hirtenamtes „das Reich Christi auf Erden“.

* * *

So ist denn in Wahrheit die christliche Kirche ein festgefügtes, wohlgeordnetes Ganze, von dem Christus den geheimnißvollen Einigungspunkt bildet. Denn Christus ist der Träger des dreifachen Amtes, aus welchem die Kirche constituirt wird, und er ist es auf solche Weise, daß er nicht nur durch dasselbe die Christenheit zu dem einen Endziel der übernatürlichen Ordnung hinführt, sondern auch selbst den tiefsten Grund für alles das enthält, was das dreifache kirchliche Amt an charakteristischen Verrichtungen aufzuweisen hat.

Wohl darf daher die Kirche selbst sich jubelnd rühmen, daß sie das irdische Haus der ewigen Weisheit sei, fest geeint mit dem himmlischen durch Christus, der, als Sohn Gottes vom Himmel kommend, durch seine menschliche Natur der Eckstein seiner Kirche geworden ist.

Wie einst vom Berge hoch der Stein,
Gelöset nicht durch Menschenhand [1],
So von des Himmels lichten Höh'n
Des Vaters Sohn herniederstieg,
Der Eckstein, mit dem himmlischen
Zu einen fest das ird'sche Haus [2].

Durch Christus ist sie die himmlische Stadt Gottes auf Erden, ist sie die Braut des eingeborenen Sohnes Gottes und der Bau, aus lebendigen Steinen aufgeführt, der uns Menschenkinder zum Himmel emporträgt. Der Kirchweihhymnus besingt unübertrefflich schön die Hoheit und Herrlichkeit und die erhabene Aufgabe, die ihr durch Christus zu theil wird.

Des Himmels Stadt, Jerusalem,
Des Friedens selige Heimat du,
Ragst zu den Sternen hoch empor.
Lebendige Steine sind dein Bau;
Viel tausend Engel halten Wacht
Um dich, des Heilands reinste Braut.

O glücklichste der Bräute du!
Den eignen Glanz zur Mitgift schenkt'
Der Vater dir; es übergoß
Mit seiner eignen Schöne dich
Der Sohn; ihm bist du angetraut,
Fürstin, des Himmels hehre Stadt.

---

[1] Vgl. Dan. 2, 34. 35.

[2] Brev. Rom. In Dedic. Eccl. Ad Laudes. Die Uebersetzung ist nach J. Jungmann, Aesthetik II (3. Aufl.), n. 336 (335).

Von Edelsteinen funkelnd, weit
Für alle offen steht das Thor:
Denn Führerin zu dir hinauf
Dem Sterblichen die Tugend ist,
Die Liebe Christi, welche Qual
Und Kreuz geduldig tragen lehrt.

Nur durch des Meißels harten Stoß,
Durch Hammerschläge ohne Zahl
Geglättet von des Meisters Hand,
Zum Bau der Stein sich eignen kann.
So, dicht gedränget Stein an Stein,
Der mächt'ge Dom zum Himmel strebt [1].

Treten wir nun ein in dieses hehre Heiligthum und suchen wir im einzelnen seine Schönheit zu erkennen, indem wir der Reihe nach jene Wahrheiten betrachten, welche das Wesen des Christenthums zum Ausdruck bringen. Wir brauchen unsern Rundgang nur in der Ordnung anzustellen, welche wir oben zur Auffindung der charakteristischen Verrichtungen des dreifachen Amtes Christi in seiner Kirche schon angedeutet haben. Denn die specifisch christlichen Wahrheiten entsprechen genau diesen charakteristischen Amtsverrichtungen. Die zu betrachtenden Wahrheiten sind eben nur der intellectuelle Ausdruck der letztern.

Wenn wir dieselben daher in dem besagten Zusammenhange ins Auge fassen, so kann es auch nicht fehlen, daß immer wieder Christus in der ganzen Bedeutung und in der centralen Stellung hervortrete, die ihm im katholischen Lehrgebäude zukommt.

Es wird sich zeigen, daß gerade in diesem Lehrsystem Christus die majestätische Sonne der Wahrheit ist, die alle einzelnen Lehren harmonisch verbindet und zusammenhält, die alles mit ihrem vergoldenden Glanze übergießt. Es wird selbst für den unparteiischen Gegner der katholischen Wahrheit offenbar werden, daß man der katholischen Kirche nicht leicht einen unverständigern Vorwurf machen kann als den, daß sie „den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Menschen Christus Jesus“, zurückdränge und seiner centralen Stellung beraube.

[1] Brev. Rom. In Dedic. Eccl. Ad Vesp.

II. Besonderer Theil.

1. Die Kirche als die Schule der in Christus verborgenen Wahrheit.

§ 1.

Das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit.

Christus, der Lehrer des Christenthums, ist wahrer Gott. Er besitzt die göttliche Natur von Ewigkeit her. Das tiefste, innerste Wesen der Gottheit ist ihm also zu eigen, so wie es in Wahrheit in sich selber ist. Und da er als Gottmensch zugleich wahrer Mensch ist, so besitzt er diese göttliche Natur zugleich mit der wahren Menschennatur in der Einheit der Person des Sohnes Gottes.

Wenn es daher richtig ist, daß Christus durch sein Lehramt uns die Wahrheit offenbart, welche in ihm verborgen ist und so wie sie in ihm verborgen ist: dann muß in der That das innerste Geheimniß der Gottheit der erste, und das Geheimniß der Verbindung der Gottheit und Menschheit in seiner Person der zweite Hauptgegenstand seiner Lehre sein.

Jenes innerste Geheimniß der Gottheit, mit dem sich dieser Abschnitt beschäftigen soll, ist nun nach Christi Offenbarung das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit. Es ist das eigenste Geheimniß der Gottheit, das zum Familiengeheimniß des Christenthums geworden ist. Die christliche Offenbarung hat uns mit einem Glaubenssatz den unendlichen Inhalt der Gottheit erschlossen und damit den Schlüssel in die Hand gegeben zum Verständniß der ganzen Gnadenordnung, die das Christenthum durch die in ihm thätige Gotteskraft verwirklichen soll. — Das sind die Gedanken, welche wir der Reihe nach ein wenig ausführen wollen.

Weil die Dreifaltigkeit das Geheimniß des göttlichen Wesens selber ist, so wird sie naturgemäß das in sich vollendetste und schönste, aber auch das für uns höchste und undurchdringlichste Geheimniß sein.

Die göttliche Dreifaltigkeit ist einfach die unerschaffene, ewige Schönheit selbst, der erste Urquell alles Seins, das letzte Ende aller Dinge. Sie ist das Meer des göttlichen Lebens, grundlos, uferlos, endlos — und was da immer in der Zeit geworden, das birgt es in seinem fruchtbaren Schoße. Sie ist die Sonne des unvergänglichen Lichtes — und jedes geschaffene Licht und jede geschaffene Schönheit leuchtet und strahlt nur vom Widerschein jener ewigen Sonne. Gewiß, schon der natürliche Verstand kann sich zu der ewigen, unerschaffenen Gottheit emporschwingen. Ja, gerade das ist die erste und die letzte, die einfachste und zugleich die tiefste Erkenntniß, die das vernünftige Geschöpf gewinnt, sobald es sein Geistesauge öffnet für das, was mehr ist als Materie in der uns umgebenden Welt und im eigenen Ich. In Gott, und in ihm allein, findet die fragende Vernunft Antwort und der suchende Geist Ruhe. Nur er ist der einzig genügende, der unendliche Urgrund aller Dinge. Die ihn nicht erkannt und aus den sichtbaren Dingen den, der da ist, nicht erschaut, haben ja nach dem Worte des Weisen nur wie Thoren ihre eigene Natur verläugnet; denn aus der Größe endlicher Schönheit hätten sie deren Urheber sogleich erschließen können. Ja wenn sie sogar einzudringen vermochten in das tiefere Verständniß der Schätze der Natur, so hätten sie noch viel eher den Herrn aller Dinge erkennen können[1].

Mehr noch. Sie hätten auch die unermeßliche Schönheit Gottes verstehen können — wenn auch nur in dunklem Ahnen —, und zwar noch leichter als das vielverschlungene Wechselverhältniß der sichtbaren Naturschönheiten[2]. Denn nicht nur das Dasein, auch die wunderbare Vollkommenheit und Schönheit des unendlichen Wesens kann der denkende Geist erforschen; und je tiefer er sich in diesen Abgrund versenkt, je unermüdlicher er die Pracht und Größe und Vollkommenheit der Geschöpfe zusammenträgt, um sie in vollendeter Einheit in dem einen Lichtmeer der Gottheit vereinigt zu denken, desto größer und beglückender wird der Genuß dieser Schönheit. In der That, hätte Gott seine vernünftigen Geschöpfe ihrer bloß natürlichen Bestimmung überlassen, der ungehinderte Genuß dieser denkend erkannten Schönheit wäre ihre vollendete Glückseligkeit gewesen, und die Ewigkeit hätte nicht hingereicht, sie auszugenießen.

---

[1] Weish. 13, 1 ff. [2] Ebd. 13, 3. 9.

Aber eine Grenze bleibt dem natürlichen Verstande gesetzt. Er kann die ungeschaffene Schönheit nie von Angesicht zu Angesicht schauen; er weiß nicht, wie sie in sich selber ist; er schaut sie nur im Schattenbilde der geschaffenen Schönheit; er sieht nur die Fußspuren, die sie auf ihrem Schöpfergange über diese Welt zurückgelassen; er kann nur schließen auf das eine, unendlich erhabene, unendlich vollkommene Wesen, das sich in so großartig schönen Werken bekundet hat. Wie diese Schönheit in sich selber ist, das hat kein geschaffener Geist je zu ahnen vermocht; es ist das innerste Geheimniß der Gottheit, das Geheimniß der Ewigkeit. „Er wohnt in unzugänglichem Lichte“ [1]; nie kann das blöde Auge der natürlichen Vernunft in dieses Lichtmeer eindringen, geschweige es ergründen.

Erforschst du Gottes Tiefen?
Ergründest den Allmächt'gen?
Da er doch himmelhoch ist
Und mehr als Todtenreich tief,
Sich länger als die Erde
Und breiter als das Meer dehnt! [2]

Aber diese höchste, jeder natürlichen Geisteskraft absolut unzugängliche Wahrheit ist der Kerninhalt des christlichen Glaubens. Das innerste Wesen Gottes, seine Dreipersönlichkeit ist das Familiengeheimniß der Christen. Der Glaube an die Dreifaltigkeit ist, wie Tertullian sich ausdrückt, das eigenste „Werk des Evangeliums, die Substanz des Neuen Bundes“ [3].

Das Christenthum führt ja vermöge seiner religiösen Aemter zur Anschauung Gottes, d. h. zur wirklichen Theilnahme an dem seligen Leben, das dem Allerhöchsten selber eigen ist. Darum enthüllt es durch sein Lehramt das Geheimniß des Himmels, es verkündet die Herrlichkeit des innersten Lebens Gottes schon jetzt im Halbdunkel des Glaubens, in der Morgenröthe des seligen Tages der Ewigkeit. Wenn das Christenthum die Menschen schon auf Erden zu wahren Kindern Gottes macht, so geziemte es sich wohl, daß es ihnen auch schon in diesem Leben Antheil verlieh an dem Familiengeheimniß Gottes. Durch Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, ist das Geheimniß des Himmels zum Erbgut der ganzen Familie Gottes geworden. „Niemand kennt den Vater als der Sohn — und wem der Sohn die Offenbarung schenken will.“ [4] „Niemand

[1] 1 Tim. 6, 16.
[2] Job 11, 7 ff. Uebersetzt von Bickell, Dichtungen der Hebräer.
[3] Contra Praxeam, cap. ult. [4] Matth. 11, 27.

hat je Gott geschaut: der Eingeborene, der im Schoß des Vaters ist, er hat uns sein Wesen verkündet." [1] Weil der Sohn wahrer Gott ist, darum ist ja der Vater und der Heilige Geist in ihm — weil die ganze untheilbare Gottheit in ihm ist.

Und so ist denn das Geheimniß des dreifaltigen Gottes das Schiboleth des christlichen Glaubens. Es unterscheidet den Christen sowohl von dem monarchianischen, ungläubigen Juden als von dem gottlosen oder götterreichen Heiden. Das Bekenntniß der heiligsten Dreifaltigkeit begleitet ihn durch sein ganzes christliches Leben. Bei der Taufe ist es ihm gleichsam als sichtbares Insiegel auf die Stirne gedrückt worden. Jedes christliche Symbolum ist nur eine reichere Entfaltung dieses einen Bekenntnisses. Die Dreifaltigkeit wird sozusagen zum goldenen Ringe, der alle übrigen christlichen Dogmen ineinander reiht. Durch den Glauben an die Dreifaltigkeit wird, um mit Origenes [2] zu reden, „die ganze Kirche getragen und zusammengehalten".

Selbst das religiöse Leben des Christen ist nur ein in die That übergesetztes Bekenntniß der heiligsten Dreifaltigkeit. Das große Gloria in excelsis Deo, das die gesamte Schöpfung unablässig der ewigen Majestät des Schöpfers darbringt, wird im Munde des Christen zum nimmer verstummenden Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, das da in alle Ewigkeit fortklingen wird wie ein rauschender Preisgesang in den Hallen des himmlischen Jerusalems. Und wenn der christliche Glaubensheld von dem heidnischen Richter die Strafe und die Krone eines Martyrers Christi erwirken will, dann braucht er nur mit dem Kreuz Christi sich zu bezeichnen und das Bekenntniß abzulegen, das als sein Verbrechen gilt, das aber seine unvergängliche Ehrenkrone ist. „Den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist bete ich an, die gebenedeite Dreifaltigkeit bete ich an. Außer ihr gibt es keinen Gott!" Bald wird er hinzufügen dürfen: „Ich opfere und weihe mich selbst dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist" — er wird fallen als glorreiches Opfer für den christlichen Glauben, im ewig siegreichen Bekenntnisse der heiligsten Dreifaltigkeit [3].

Und so oft die Kirche wie eine zärtlich besorgte Mutter am Sterbebette eines ihrer Kinder steht, ist dieses gleiche Bekenntniß ihre Hoffnung und ihre Zuversicht. Wohl weiß sie, daß die scheidende Seele sich vielfach

---

[1] Joh. 1, 18. [2] In Exod. hom 9, n. 3.

[3] So der Diakon Euplius in Catana. *Ruinart*, Acta MM. ad a. 304 (ed. Veron.) p. 362.

befleckt hat mit dem Staube der Erde; aber sie vertraut, daß ihre Treue im Glauben an das Geheimniß des Himmels ihr dennoch das selige Reich des Schauens erschließen wird. Darum betet sie so weihevoll: „Hat sie auch gesündigt, so hat sie doch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist nicht geläugnet, sondern geglaubt.“ Darum legt sie ihr theures Kind hoffnungsvoll nieder in die Vaterarme, gleichsam an das Vaterherz Gottes: „Scheide denn hin, christliche Seele, aus dieser Welt, im Namen Gottes des Vaters, der dich erschaffen, im Namen Gottes des Sohnes, der dich erlöst, im Namen Gottes des Heiligen Geistes, der dich geheiliget hat.“ [1]

Der Glaube an die Dreifaltigkeit ist selbst in diesem Leben schon ein Vorgeschmack der süßen „ewigen Ruhe“ im Vaterschoße des dreifaltigen Gottes. Darum lesen wir von reinen, gotterleuchteten Seelen, wie von einer hl. Theresia, einem hl. Ignatius und Franz Xaver und vielen andern, daß sie ihre süßeste Wonne in der Betrachtung der heiligsten Dreifaltigkeit fanden, daß sie manchmal wie beseligt ausriefen: O beata Trinitas! Darum aber auch haben die größten christlichen Lehrer so gerne auf den Schwingen des Glaubens sich erhoben in jene Lichtregionen der ewigen Wahrheit. Die Dreifaltigkeit Gottes ist, wie der „Theologe“ unter den Vätern, Gregor von Nazianz, versichert [2], ihr „Studium“ und ihre „Zierde“. Und wenn auch „nirgends der Irrthum so gefährlich, nirgends das Forschen so mühsam“, so scheint ihnen doch auch „nirgends der Erfolg so segensreich“ und die Frucht ihrer Arbeit so kostbar wie hier [3].

Versuchen wir es, dem kühnen Adlerflug der größten Denker und Geistesheroen des Christenthums wenigstens in den ersten Ansätzen zu folgen. Da wo die natürliche Vernunft den Boden unter den Füßen verliert, bietet die huldreiche Offenbarung Gottes im Christenthum ihr die Hand. Nicht als ob der Glaube uns einen neuen **Begriff** vermittelte, welcher das innerste Wesen Gottes darstellte. Denn das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit, wie wir es kurzweg nennen, ist nicht sowohl ein einzelner Begriff als vielmehr ein **Satz**. Nicht dadurch, daß wir eine „Dreifaltigkeit“ oder Dreizahl denken, haben wir das Geheimniß ausgedrückt, sondern vielmehr dadurch, daß wir aussagen, in dem unendlichen Wesen sei die Einheit der göttlichen Natur mit der Dreiheit der göttlichen

[1] Ordo commendationis animae. [2] Orat. 32.

[3] Cf. *Aug.*, De Trin. I, 3: Quia nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur.

Personen verbunden, oder, wie wir schon als Kinder gelernt: es sei ein Gott in drei Personen.

Mit diesem einzigen Glaubenssatz eröffnet sich unserer Vernunft das innerste Wesen der Gottheit. Und nun hat sie einen neuen Stützpunkt, von dem sie sich emporschwingt in ungeahnte Reiche göttlicher Wahrheit. Einen einzigen neuen Fruchtkeim senkt die unerschaffene Weisheit hinein in das fruchtbare Erdreich des geschaffenen Geistes —, und es erwächst daraus die christliche „Theologie", die höchste, edelste und süßeste aller Wissenschaften, die je auf dem Boden menschlichen Denkens geblüht.

Und während dieser Offenbarungssatz alle Tiefen Gottes erhellt, die das Auge des Glaubens je zu erforschen vermag, ist er zugleich für die stolze Vernunft des Unglaubens wie ein blendendes Licht, in das sie nimmermehr einzudringen vermag. Der hochmüthige Menschengeist möchte freilich das Wissen des Allwissenden bemängeln und das Sein des Unendlichen mit seinem endlichen Verstande messen: aber diese Offenbarung stellt ihn vor unzugängliche Abgründe. Er mag versuchen so viel er will: hier findet er keinen Standort mehr, von dem aus er gegen das Wort Gottes ankämpfen könnte. So wenig er die Wahrheit desselben zu ergründen vermag, so wenig kann er es der Unwahrheit überführen. Es fehlt ihm jeder Begriff, an dem er das Geheimniß prüfen könnte. Und das winzige Lichtlein seines eigenen Verstandes reicht nicht bis in diese Tiefen Gottes.

Doch welches ist denn jener eine Offenbarungssatz, von dem wir reden? Oder besser: welches ist die Fassung desselben, die seine ganze Bedeutung, wie wir sie soeben behaupteten, am deutlichsten und überzeugendsten hervortreten läßt? Durch wissenschaftliche Entwicklung läßt sich nämlich jeder Satz, welcher die Dreifaltigkeit richtig ausdrückt, in die mannigfachste Fassung bringen; und eine jede dieser Fassungen kann den Ausgangspunkt für die „Construction" des ganzen Geheimnisses bilden, d. h. aus einer jeden läßt sich die tiefere (natürlich nur analogische) Auffassung des Geheimnisses und die innere Nothwendigkeit alles übrigen, was wir hier auf Erden von der Dreifaltigkeit sagen können, speculativ entwickeln [1].

Gleichwohl ist eine Fassung dieser Offenbarung über Gottes innerstes Wesen vor allen andern geeignet, uns gleichsam die genetische Auffassung des Geheimnisses zu vermitteln und zugleich seine Beziehung

[1] Vgl. Scheeben, Mysterien § 9 ff.

zur übernatürlichen Ordnung der Gnade und zur Menschwerdung am besten hervortreten zu lassen.

Wir meinen die Lehre von den ewigen Ausgängen in Gott. Diese natürlich der Offenbarung entnommene Lehre läßt sich etwa auf folgende kurze Form bringen: In Gott sind die Lebensthätigkeiten (des Erkennens und Wollens) nach innen productiv. Die Erkenntniß Gottes hat also einen Ausdruck in Gott selbst; der Erkennende spricht sich aus in einem unendlichen Wort; er bringt erkennend ein Wesensbild seiner selbst hervor. Die Liebe Gottes desgleichen gießt sich aus in einem göttlichen Liebeserguß; sie haucht sich aus in einem unendlichen Liebesseufzer; sie wird besiegelt mit einem Kuß oder niedergelegt in einem Pfand. Die ewige Sonne der Gottheit strahlt also, wie die heiligen Väter sich gerne ausdrücken, einen ewigen Abglanz ihres Lichtes und eine unendliche Gluth ihrer Wärme aus — so jedoch, daß sowohl der Lichtglanz als die Feuersgluth im Schoße der einen göttlichen Natur beschlossen bleiben. Oder um die Metapher der Natur des reinen Geistes gemäß zu erklären: „Das Licht der göttlichen Erkenntniß strahlt sich aus in dem Abglanz eines unendlichen Ebenbildes, und die Gluth der göttlichen Liebe lodert auf in einer unendlichen Flamme. Abglanz, Wort, Bild sind die Bezeichnungen für den Ausdruck der göttlichen Erkenntniß; Flamme, Aspiration, Pfand sind die ganz parallelen Bezeichnungen für den Ausfluß der göttlichen Liebe.“ [1]

Das ist in verschiedenen, aber gleichwerthigen Worten die Lehre von den ewigen Ausgängen oder von der innern Fruchtbarkeit der Lebensthätigkeiten in Gott. Sehen wir, wie sich an ihr die oben aufgestellten Behauptungen bewahrheiten.

Einerseits sind diese ewigen, innergöttlichen Ausgänge in der That etwas der geschaffenen Vernunft absolut Unzugängliches. Will sie nicht ohne erkanntes Denkprincip (d. h. unvernünftig) urtheilen, so kann sie aus sich zunächst die Wirklichkeit oder auch nur Möglichkeit dieser immanenten Eigenthümlichkeit der göttlichen Natur nicht behaupten — einfach deshalb, weil dieselbe eben in Gott, dem ihr Unergründlichen und Unsichtbaren, immanent ist. In den Werken Gottes nach außen gibt sich nur die eine, unendlich vollkommene, göttliche Natur kund, nicht was immer für Beziehungen nach innen, die ihr eigenthümlich sein mögen. Da wir aber nur den Werken Gottes nach außen unsere Beweisprincipien

---

[1] Scheeben a. a. O. § 10, S. 57.

und unsere Begriffe entlehnen, so fehlt uns jeder Erfahrungssatz, von dem aus wir auf die Wirklichkeit einer solchen Eigenthümlichkeit in Gott schließen, ja sogar jeder Begriff, an dem wir ihre Möglichkeit messen könnten. Wir müssen in Demuth gestehen, daß wir aus eigenem Denken darüber nichts wissen. Und wenn uns das unfehlbare Wort Gottes selbst darüber etwas bezeugt, so können wir seine Offenbarung nur als ein absolutes Geheimniß hinnehmen und, unsere Einsicht an die Botmäßigkeit des Glaubens gefangen gebend, nur durch einen freien Act dem Worte der ewigen Wahrheit unsere Zustimmung schenken. Vermeint aber die menschliche Vernunft die begriffliche Unmöglichkeit einer solchen innern Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens zu erkennen, so wird eine tiefere und vollkommenere Erfassung der Begriffe, an welche sie sich anklammert, stets den Fehlschluß zu Tage bringen[1].

Andererseits aber sind diese selben ewigen Ausgänge, einmal aus der Offenbarung angenommen, für den denkenden und gleichsam beschauenden Geist sozusagen die Wurzel der Dreipersönlichkeit Gottes und der Keimpunkt, von dem aus sich für sein Denken alles andere entwickelt, was außer der „innern Productivität" von dem innergöttlichen Leben gesagt und erkannt werden kann. Und zwar bleibt es dabei gleichgiltig, ob diese andern Wahrheiten auch ausdrücklich in der Offenbarung bestätigt sind oder nicht. In wenigen Strichen wollen wir die Hauptgedanken andeuten.

Gibt es innerhalb des göttlichen Wesens wahre Lebensproducte, so folgt zunächst, daß die Producte je in ihrer gegensätzlichen Beziehung zum Producirenden reelle Unterschiede in Gott besagen. Denn die Verschiedenheit eines Productes von dem es producirenden Princip ist offenbar nicht erst durch unser Denken, sondern durch die Sache selbst gegeben. Gleichwohl fordert die unendliche Vollkommenheit der untheilbaren und unzusammengesetzten Wesenheit Gottes, daß die voneinander reell Verschiedenen mit der Wesenheit Gottes reell identisch seien. Denn was immer in Gott ist, das ist reell Gott selbst, d. h. seine Wesenheit. Also, um dies beispielsweise auf die Production im göttlichen Erkennen anzuwenden: das göttliche Wort ist von dem es Sprechenden reell verschieden; und doch ist sowohl das Wort wie das es hervorbringende Princip, da beide in Gott sind, reell identisch mit der göttlichen Erkenntniß, die Gottes Wesen ist.

---

[1] Das zeigt zur Genüge jedes gründliche Handbuch der katholischen Dogmatik.

Gehen wir einen Schritt weiter. Wenn die einander entgegengesetzten Endpunkte (Termini) einer innergöttlichen Production, also das producirende Princip und das Product, beide die eine göttliche Natur haben, mit der sie eben beide identificirt sind, so können sie nur verschieden sein als verschiedene Träger derselben Natur. Ist das, was beide haben und sind, eins und dasselbe, so können sie trotzdem voneinander verschieden nur dadurch sein, daß sie auf verschiedene Weise dieselbe Natur haben. Wenn aber mehrere auf verschiedene Weise eine Natur haben, so sind sie verschiedene Träger (supposita) dieser Natur. Die Träger einer vernünftigen Natur nennen wir nun aber Personen. Somit ergibt sich, daß es in Gott reell verschiedene, d. h. mehrere Personen gibt, die wegen ihrer gegensätzlichen Beziehung zu einander auf verschiedene Weise die göttliche Natur zu eigen haben.

Es bleibt also nur noch zu erweisen, daß es gerade drei Personen in Gott geben muß, und zwar eben jene, welche die Offenbarung ausdrücklich bezeichnet als Vater, Sohn und Heiligen Geist.

Die Dreizahl der göttlichen Personen läßt sich in gedrängter Kürze etwa so entwickeln. Ist die göttliche Natur nach innen productiv, so kann dies, wie schon oben vorausgesetzt wurde, nur durch die dem unendlichen Geiste eigenen immanenten oder Lebensthätigkeiten der Fall sein. Somit handelt es sich jedenfalls nur um Productionen in Intellect und Willen, d. h. durch Erkennen und Lieben. Da das Lieben begrifflich das Erkennen voraussetzt, so ist begrifflich, d. i. für unsere Auffassung, die Erkenntnißproduction vor der Liebesproduction zu denken. Jene wird also die erste und die zweite göttliche Person constituiren. Das Lieben aber, welches vermöge der Fruchtbarkeit der göttlichen Natur, mit der es identisch ist, auch productiv sein muß, kann als solches in der ersten Person nur gedacht werden, insofern sie erkennend ist, d. h. insofern sie die zweite Person als ihr geistiges Wort schon hervorbringt, somit insofern sie mit der zweiten Person gemeinschaftlich den göttlichen Willen besitzt. Und da nun die der ersten und zweiten Person gemeinsame productive Liebesthätigkeit offenbar nur eine neue Person hervorbringen kann, so ist das immanente göttliche Liebesproduct die dritte Person der Gottheit.

Zugleich ist leicht einzusehen, daß mit dieser zweiten Production das innergöttliche Leben abgeschlossen sein muß, eine weitere Personenbildung also nicht mehr denkbar ist. Sonst müßte es noch ein anderes Erkenntniß- oder noch ein anderes Liebesproduct in Gott geben. Das

ist aber unmöglich. Denn die zweite Person ist nicht ein göttliches Wort, sondern das Wort Gottes, in welchem Gott sich unendlich vollkommen ausspricht. So wenig es also mehrere Erkenntnißacte in Gott geben kann, weil der eine göttliche Erkenntnißact alle Erkenntniß in sich schließt, so wenig kann es ein zweites oder drittes Wort in Gott geben, weil das eine göttliche Wort alles Erkennbare ausspricht. — Ganz dasselbe gilt von der persönlichen Liebe in Gott.

Aber sind die drei Personen, die wir so gefunden, auch gerade die von der Offenbarung bezeichneten: der „Vater", der „Sohn" und der „Heilige Geist"? Denn diese Namen, die Gott aus der menschlichen Sprache ausgewählt, sollen doch gewiß auch eben das bedeuten, was wir Menschen darunter verstehen. Nur sind sie selbstverständlich wie alle unsere Begriffe nur im analogen Sinne auf Gott anzuwenden. Das, was wir damit bezeichnen, muß sich in Gott so finden, wie es seiner reinsten Vollkommenheit entspricht, also in unendlich vollkommener Weise.

Zunächst erscheint die erste der beiden göttlichen Productionen bei näherer Untersuchung als eine geistige, überhaupt unendlich vollkommene Zeugung. Ihre innerste Natur berechtigt also zu jenen Namen für die erste und zweite Person, die wir in menschlicher Sprache für die vollkommenste zeugende und die vollkommenste gezeugte Person haben, nämlich „Vater" und „Sohn". — In der That empfängt das göttliche Wort von dem es sprechenden Princip dessen Natur und Leben, und zwar so, daß vermöge der jenem Princip innewohnenden Fruchtbarkeit gerade durch das Erkennen das Gleichbild seines Wesens hervorgebracht wird. So gibt das göttliche Wort als lebendiges und persönliches Abbild vollkommenes Zeugniß von dem, der dieses Wort in seinem Geiste „erzeugt" — ebenso wie der Sohn als lebendiges und persönliches Abbild den Vater „bezeugt", der ihn gezeugt. Es ist daher zwischen dem Erkennen und dem Erzeugen eine so vollständige Analogie, daß, wo das Erkenntnißproduct nicht bloß wie bei uns ein accidentelles, sondern ein substantielles Wort ist, dieses nicht mehr bloß im übertragenen Sinne ein „Geisteskind", sondern in Wahrheit ein geistiger Sohn des Erkennenden sein muß. Und umgekehrt ist da, wo die Zeugung nur geistiger Natur sein kann, der Sohn ein wahres geistiges Ebenbild des Vaters.

Was aber die zweite göttliche Production betrifft, so kommt sie zwar mit der ersten darin überein, daß sie in der Mittheilung der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens an eine andere Person besteht; aber diese Mittheilung bringt hier ihrer Eigenart entsprechend nicht sowohl das

Gleichbild des Mittheilenden hervor, sondern setzt es vielmehr voraus. Die Liebe im Unterschied von der Erkenntniß bringt nicht das Geliebte in einem Geistesbilde (intentionaliter) hervor, sondern setzt voraus, daß das Geistesbild des zu Liebenden, und zwar ein dem Liebenden selbst ähnliches, mit seiner vernünftigen Natur übereinstimmendes, schon im Liebenden vorhanden sei. Wahre Liebe kann nur bei einer gewissen Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung des Liebenden und des Geliebten entstehen. Darum ist die Aehnlichkeit nicht Product, sondern Princip der Liebe. Der heilige Thomas schließt daraus sehr geistreich, nicht nur daß die persönliche Liebe in der Gottheit trotz der vollkommensten Aehnlichkeit mit dem Liebenden dennoch nicht durch Zeugung entstehe, sondern auch daß gerade wegen der Aehnlichkeit, insofern sie vom Liebesact schon vorausgesetzt wird, die dritte Person vom Vater nicht ausgehen könne, ohne zugleich vom Sohne auszugehen[1]. Das zu Liebende (die Gottheit) muß eben im Liebenden als ihm ähnliches Geistesbild schon bestehen.

Ist somit die dritte göttliche Person nicht „Sohn", so hat sie offenbar kein vollkommenes persönliches Analogon in den Geschöpfen. Ihr Name kann also nur die Liebe bezeichnen, wie sie gleichsam durch den aus dem Herzen kommenden Odem mitgetheilt und ausgegossen wird. Und das thut in der That sehr schön der Name „Geist" in dem Sinne von Hauch, Odem; und der antonomastische Zusatz „heilig" hebt noch ausdrücklich die vollkommene Reinheit dieses göttlichen Lebensodems sowie die Beziehung desselben auf den Willen Gottes hervor, dem das Attribut der Heiligkeit zunächst zukommt.

So erschließt sich das ganze Geheimniß des ewigen Gottes aus den ewigen Ausgängen. Für unser gläubiges Denken baut sich auf ihnen die ganze specifisch christliche Lehre vom Wesen Gottes auf. Noch weiter auf die Beweise und Schwierigkeiten der vorstehenden Entwicklung einzugehen, scheint für unsern Zweck kaum nöthig. Wir können also dafür auf die tiefen Speculationen der scholastischen Theologie, die auch hierin ihrem glorreichen Fürsten mit Bewunderung gefolgt ist, sowie auch aus neuerer Zeit auf die lichtvollen und geistreichen Ausführungen Scheebens über diesen Gegenstand verweisen[2].

Christus, der Sohn Gottes, der in seiner Person die beiden Ausgänge in Gott gleichsam miteinander verknüpft, hat uns im Lichtdunkel des

[1] *S. Thom.,* S. th. 1, q. 27, a. 4 ad 2.

[2] Namentlich auf seine „Mysterien", in denen das positiv theologische Material die Entwicklung des Gedankens nicht unterbricht.

Glaubens an das Meer des göttlichen Lebens geführt. Endlos dehnt es sich vor unserem staunenden Auge. Ewig fluthen die lichten Wasser der Erkenntniß vom Vater zum Sohne und die Flammenwogen der Liebe vom Vater und Sohn zum Heiligen Geiste. Nun werden wir auch besser verstehen können, was im Grunde nur ein Widerschein, ein scheinbarer Ausfluß dieses göttlichen Lichtmeeres ist: die übernatürliche Ordnung der Gnade und die Menschwerdung des Wortes. Denn in beiden vollzieht sich eine Mittheilung jenes göttlichen Lebens an die Creatur: in der übernatürlichen Ordnung der Gnade durch die Adoption des Geschöpfes an Kindesstatt, in der Menschwerdung durch die persönliche Vereinigung einer geschaffenen Natur mit dem göttlichen Sohne. Die beiden Thatsachen der Adoptivkindschaft der Geschöpfe und der Menschwerdung des göttlichen Sohnes sind die centralen Typen alles dessen, was in vollkommenstem Sinne des Wortes übernatürlich ist, und beide stellen sich, wie wir sehen werden, in gewissem Sinne[1] dar als zeitliche Weiterführungen der immanenten ewigen Ausgänge, oder, wenn man lieber will, als außergöttliche Wiederholungen dessen, was im Schoße der Gottheit selbst vor sich geht. Mit andern Worten: Die zwei großen übernatürlichen Thatsachen, welche den Zweck und die Wirkungskraft der christlichen Oekonomie ausmachen, nämlich die Gnade und die Menschwerdung, können nur im Lichte des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit näher erklärt und tiefer erfaßt werden. Erst wenn wir wissen, was „im Anfange bei Gott war", nämlich das persönliche „Wort", das mit dem Vater im Heiligen Geiste seine ewige Liebe aushaucht, dämmert uns ein schwaches Verständniß, wie dieses Wort „denen, die an es glauben", aus Liebe „die Macht geben" konnte, „Kinder Gottes zu werden". Ja, wir ahnen auch, daß der innere Grund für unsere Annahme an Kindesstatt nun thatsächlich der ist, weil „das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat"[2]. Und so verstehen wir, was der Apostel so wunderbar tief und sinnreich ausspricht: „Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, in dem wir rufen: Abba, Vater."[3]

Der erste jener beiden Centraltypen des Uebernatürlichen findet seine tiefere theologische Erklärung unmittelbar aus dem Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit. Wir haben nämlich oben gesehen, daß die übernatürliche Ordnung in der Bestimmung und thatsächlichen Hinordnung der vernünftigen Geschöpfe zum ewigen Endziel der Anschauung

---

[1] Vgl. S. 23, Anm. 1. [2] Vgl. Joh. 1, 14. [3] Gal. 4, 6.

Gottes besteht; desgleichen, daß die heiligmachende Gnade nichts anderes als die ontologische Grundlegung, der thatsächliche, wenn auch noch unvollkommene und verlierbare Besitz[1] des übernatürlichen Endzieles ist. Aus dieser doppelten, von allen Gottesgelehrten anerkannten Wahrheit folgt aber unmittelbar, daß der heiligmachenden Gnade eine ontologische (also nicht bloß gedachte) Beziehung zum Gegenstand der seligen Anschauung eigen sein muß. Diese Beziehung könnte an sich vielleicht eine bloß moralische sein, etwa so wie ein Adelsdiplom den Besitzer moralisch zum Genusse gewisser Titel und Privilegien berechtigt. Und wüßten wir aus der Offenbarung nichts mehr über die Natur der heiligmachenden Gnade, so könnten wir auch auf keine weitere, der physischen Ordnung angehörige Beziehung der Gnade zu der Dreifaltigkeit schließen. Wir könnten eine solche eben gar nicht als möglich erkennen. Aber die christliche Offenbarung hat uns mehr über die Gnade gesagt. Sie belehrt uns, daß sie in einer wahren Kindschaft Gottes besteht[2]. Zugleich wissen wir aus dem Worte Gottes, daß die heiligmachende Gnade nicht in einer bloßen rechtlichen Beziehung besteht wie eine Adoptivkindschaft unter Menschen, sondern in einer wahren Theilnahme an der göttlichen Natur[3]. Wir könnten ja auch ohne eine solche physische Mittheilung der göttlichen Natur gar nicht „Kinder Gottes" sein, da ein Kind, auch ein Adoptivkind, wenigstens in irgend einer Weise die gleiche Natur mit dem Vater haben muß.

Somit wohnt der heiligmachenden Gnade eine wesentliche, und zwar ontologische und physische Beziehung zum Gegenstand der seligen Anschauung inne, welcher unser objectives übernatürliches Endziel ist. Der Gegenstand der unmittelbaren Anschauung aber ist Gott, wie er in sich ist, d. h. nach der Lehre der christlichen Offenbarung Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Es kann also auch keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die heiligmachende Gnade eine ontologische, der physischen Ordnung angehörige Beziehung auf das persönliche Sein und Leben Gottes enthält[4].

Daß diese Auffassung auf Wahrheit beruht, bestätigt die positive Offenbarung durch die ausdrückliche Lehre von der Einwohnung der göttlichen Personen in der begnadigten Seele[5]. Besonders häufig

---

[1] Vgl. z. B. 1 Joh. 5, 11. [2] S. z. B. ebd. 3, 1. [3] S. z. B. 2 Petr. 1, 4.

[4] Freilich ist diese relatio realis nicht secundum esse, sondern secundum dici — wie wir schon in der soeben wieder angezogenen Anmerkung (S. 23) hervorhoben.

[5] Joh. 14, 23. Röm. 5, 5. 1 Kor. 3, 16 u. s. w.

wird diese Einwohnung der dritten göttlichen Person zugeeignet — aus Gründen, die sich sogleich deutlicher ergeben werden. Früher haben zwar einige Gottesgelehrte angenommen, daß die Einwohnung der göttlichen Personen in der Seele des Gerechten von der heiligmachenden Gnade getrennt sein oder getrennt gedacht werden könne. Doch muß diese letztere Lehrmeinung heute wohl als abgethan gelten. Die innern Gründe für ihre Unhaltbarkeit sind schon in obigem angedeutet und leuchten um so besser ein aus der noch zu gebenden nähern Erklärung.

Wie also sollen wir das Verhältniß der Adoptivkindschaft Gottes zu den göttlichen Personen näher erklären und verstehen? Wir können es am leichtesten aus dem Geheimniß der ewigen Ausgänge in Gott. Freilich suchen wir so ein Geheimniß durch ein anderes klar zu machen. Aber das beweist nur die unergründliche Erhabenheit und absolute Uebernatürlichkeit jenes göttlichen Gnadengeschenkes, das uns in Wahrheit zu Kindern Gottes macht.

In doppelter Weise läßt sich die Beziehung der heiligmachenden Gnade auf die ewigen Ausgänge zum Ausdruck bringen. Die ewigen Ausgänge sind das ungeschaffene Vorbild und die lebendige Wurzel der Adoptivkindschaft Gottes[1]. — Beide Ausdrücke bedürfen jedoch einer genauern Erklärung.

Zunächst sei bemerkt, daß in der heiligmachenden Gnade — wie in allen absolut übernatürlichen Dingen, voran in dem innern Wesen Gottes selbst — ein absolutes und ein relatives Sein unterschieden werden muß. Das absolute Sein ist das Ding, insofern unser natürlicher oder begrenzter Verstand dasselbe von aller Beziehung gelöst denkt, oder insofern es, in sich und ohne Rücksicht auf anderes betrachtet, auf einer bestimmten Stufe des Seins steht. Wie Gott, bloß als absolutes Sein gedacht, keine übernatürliche Wahrheit, kein über unsern Verstand in jeder Hinsicht hinausliegendes Geheimniß ist, so kann auch die heiligmachende Gnade, bloß als geschaffene, der geistigen Substanz inhärirende Qualität gefaßt, weder das Abbild der Dreipersönlichkeit Gottes noch eine aus den ewigen Ausgängen als ihrer Wurzel hervorwachsende Frucht sein. Alle Werke Gottes nach außen sind als solche (d. h. in ihrem absoluten Sein) Nachahmungen der absoluten Vollkommenheiten und Wirkungen der absoluten Schöpferkraft in Gott.

Aber die heiligmachende Gnade wird eben nur einseitig, d. h. inadäquat gefaßt, solange ihr relatives Sein unberücksichtigt bleibt. Daß

[1] Vgl. Scheeben a. a. O. § 25 u. 26.

sie ein solches relatives, d. h. nur in einer reellen Beziehung zu etwas anderem bestehendes Sein in sich schließt, liegt in der Offenbarung ausgesprochen, die Gott uns über ihr Wesen gegeben hat. Und von diesem ihrem relativen Sein sagen wir, daß es der Offenbarung gemäß die ewigen Ausgänge zum Vorbild und zur Wurzel hat.

Die ewigen Ausgänge sind das Vorbild der heiligmachenden Gnade und darum ihr idealer Erklärungsgrund. Denn nur wenn es in Gott eine wahre Mittheilung der göttlichen Natur gibt, kann eine analoge, d. h. nachahmende Mittheilung der göttlichen Natur an ein Geschöpf möglich sein.

Näherhin ist es an erster Stelle der erste Ausgang in Gott, die Zeugung des Sohnes, welche in der Gnade nachgebildet wird. Die Gnade ist ja „Kindschaft" Gottes. Wie die Hervorbringung des göttlichen Wortes als Mittheilung des göttlichen Seins nach Weise der Natur[1] eine wahre Zeugung eines Sohnes ist, so macht uns die schöpferische Mittheilung der göttlichen Natur nach dem Vorbilde der ewigen Sohnschaft zu wahren Adoptivkindern Gottes. Zugleich liegt aber in der Adoptivkindschaft eine Nachbildung der Hauchung des Heiligen Geistes — und das aus diesem tiefsten Grunde, weil die Zeugung in Gott nach unserer Denkweise der ontologische Grund für die Hauchung ist, in der Vater und Sohn den Lebensodem ihrer gemeinsamen Liebe aushauchen. Die Annahme an Kindesstatt geschieht ja gerade auf dem Wege der Liebe, sie ist eine analoge Mittheilung der Natur durch liebende Freigebigkeit. So ist also in der That das Vorbild für eine Adoptivkindschaft erst durch den doppelten Ausgang in Gott vollkommen gegeben. Wäre die göttliche Natur wesentlich nicht mittheilbar, so wäre auch jede nachahmende Mittheilung derselben ausgeschlossen. Der Begriff wahrer Adoptivkindschaft könnte also auf unser Verhältniß zu Gott nicht übertragen werden. Ohne eine wahre Zeugung in Gott wäre uns eine Nachahmung göttlicher Sohnschaft, d. h. eine wahre, aber analoge „Kindschaft Gottes", nicht verständlich — nicht nur nicht in ihrem Wesen, sondern nicht einmal

[1] Productio viventis a vivente ex principio coniuncto *in similitudinem naturae* ist die Definition der Zeugung. Das finale in c. acc. muß, wie wir aus der Offenbarung über die eine Zeugung in Gott schließen, formell gefaßt werden, nicht nur terminativ. D. h. eine „Zeugung" ist nur dann vorhanden, wenn die producirende Thätigkeit ihrer Natur (als Handlung) nach ein Wesen der gleichen Natur hervorbringt. Diese nähere Bestimmung trifft bei den geschöpflichen lebendigen Productionen neuer Lebewesen thatsächlich immer zu, in Gott aber nur bei der ersten Production. Vgl. oben S. 51.

in ihrem Namen. Und ähnlich darf man wohl auch sagen: Ohne eine wahre, innergöttliche Mittheilung der göttlichen Natur durch Liebe wäre uns der Sinn einer liebenden oder gnädigen „Annahme" zur Gemeinschaft der göttlichen Natur unerfindlich. Daß wir aber in der That die Gnade der Kindschaft so verstehen und erklären müssen, deutet der hl. Paulus an, wenn er sie dadurch beschreibt, daß durch sie der Geist des Sohnes Gottes in unsere Herzen komme, in dem wir rufen: Abba, Vater[1].

Doch der Sinn dieses apostolischen Wortes ist mit dem Gesagten noch nicht erschöpft. Das Vorbild der ewigen Ausgänge kann, wie schon oben bemerkt, nicht thatsächlich nachgebildet werden durch eine schlechthin schöpferische Thätigkeit Gottes nach außen, sondern nur durch eine solche, welche zugleich eine reelle Beziehung des Geschöpfes auf Gottes inneres persönliches Leben und daher eine wirkliche Sendung[2] göttlicher Personen einschließt. Wie der Apostel sagt: „Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesendet, in dem wir rufen: Abba, Vater." Und wie der Heilige Geist, so kommen auch der Vater und der Sohn in die Seele des Gerechten und nehmen Wohnung in ihm[3]. In diesem Sinne sagten wir oben, daß die ewigen Ausgänge nicht nur das Vorbild, sondern auch die „lebendige Wurzel" der heiligmachenden Gnade seien. Die Theilnahme an der göttlichen Natur, welche das Geschöpf als Adoptivkind Gottes empfängt, kann nur darin bestehen, daß die ewigen Ausgänge gleichsam in das Geschöpf hineinwachsen, oder besser, daß das Geschöpf in das persönliche Leben Gottes hinein erhoben und mit den göttlichen Personen verknüpft wird. Die göttliche Natur, welche ihm zu eigen gegeben wird, ist nicht das absolute Sein Gottes als solches — denn dieses schließt seinem Begriff nach jegliche Mittheilbarkeit aus —, sondern das relative oder dreipersönliche Sein Gottes, d. h. die göttliche Natur, wie sie in ihrem Leben nach innen sich entfaltet. Gerade so sollen wir ja auch in der übernatürlichen Seligkeit zu vollkommenem Genusse sie besitzen.

Wenn also von der Einwohnung der göttlichen Personen in der begnadigten Seele geredet wird, so ist damit nicht sowohl der Urheber der Gnade bezeichnet, als vielmehr der „Terminus", auf welchen sie uns eine

---

[1] Gal. 4, 6.

[2] Soweit die neue Beziehung zu Geschaffenem nicht nur der ersten, sondern auch der zweiten und dritten Person zukommt. Denn bei letztern kann dann vermöge ihres ewigen Ausganges von einer „Sendung" gesprochen werden.

[3] Joh. 14, 23.

reelle Beziehung gibt, mit welchem sie uns verbindet und welchen sie daher in unsere Seele einführt. Die persönliche Einwohnung macht die formellen Wirkungen der heiligmachenden Gnade erst in sich wahr und für uns verständlich: den Adel der Gotteskindschaft, die Freundschaft mit Gott, das bräutliche Verhältniß zu ihm, die Würde des lebendigen Tempels seiner Majestät. Das Adelsdiplom der geschaffenen Gnade macht uns wahrhaft zu Theilhabern an der göttlichen Natur: denn es ist durch die persönliche Gegenwart der heiligsten Dreifaltigkeit besiegelt. Die begnadigte Seele ist zu wahrer Freundschaft mit Gott erhoben: denn Gott ist bei ihr wie zu persönlichem Verkehr. Sie ist zu bräutlicher Gemeinschaft mit Gott auserwählt: Gott hat sich persönlich seiner geliebten Braut geschenkt. Der ganze geheiligte Mensch ist zu einem hehren Gottestempel geweiht: denn Gott hat in seinem Tempel persönlich Wohnung genommen.

Diese der Offenbarung selbst entlehnten Vergleiche erklären auch schon zur Genüge, warum mit Vorzug dem Heiligen Geiste diese Innewohnung in der begnadigten Seele zugeschrieben wird. Es ist dies eine Redeweise, die sogen. Appropriation, welche die übrigen göttlichen Personen durchaus nicht von dem betreffenden Verhältnisse ausschließen will; sie sagt nur das allen göttlichen Personen Gemeinsame gerade von derjenigen aus, welche in ihrer persönlichen Eigenthümlichkeit oder ihrem Personalcharakter eine besondere Aehnlichkeit mit dem in Rede stehenden Prädicate aufweist. In unserem Falle ist es aber offenbar der Heilige Geist, welcher als persönliche Liebe und Heiligkeit dem Gnadenverhältnisse des Geschöpfes zu Gott gleichsam am nächsten stehend gedacht wird; denn dasselbe ist ja gerade das Verhältniß liebender Gemeinschaft, persönlicher Freundschaft, bräutlicher Vereinigung und geheiligter Weihe. Die Appropriation ist hier nach dem oben Gesagten von der sonst gebräuchlichen Zueignung göttlicher Attribute und göttlicher Werke nur dadurch verschieden, daß hier ein Verhältniß oder eine Beziehung zu Grunde liegt, welche nicht auf die göttliche Natur als das eine absolute Sein gerichtet ist, sondern wirklich auf das innergöttliche dreipersönliche Leben.

Wie die heiligmachende Gnade, so können und müssen auch die übrigen übernatürlichen Gnadengeschenke Gottes, welche zur Anbahnung der übernatürlichen seligen Anschauung dem Menschen verliehen werden, aus der Beziehung zur heiligsten Dreifaltigkeit ihre tiefere Erklärung finden. Die actuelle oder wirkliche Gnade ist deshalb übernatürlich, weil ihr Sein, d. h. die Entität des mit der Gnade gesetzten Actes, im Verhältniß steht zu dem übernatürlichen Endziel des Handelnden, d. i. zur

Theilnahme am persönlichen Leben Gottes. Die übernatürlichen Tugenden sind nichts anderes als die bleibenden Fähigkeiten zu solchen übernatürlichen Acten im Gerechten. Die sieben Gaben des Heiligen Geistes endlich sind — nach der besser begründeten theologischen Annahme — die den drei theologischen und den vier Cardinaltugenden entsprechenden oder gar reell mit ihnen identificirten Anlagen zur Aufnahme der actuellen Gnade, ohne welche die übernatürlichen Tugenden sich nicht bethätigen können. Und alle diese Gnaden der Heiligung [1] werden auch wieder dem Heiligen Geiste in besonderer Weise zugeeignet.

Die beseligende Anschauung selbst aber ist gar nichts anderes als die Theilnahme an jenem Lebensact, der das Wesen Gottes und der heiligsten Dreifaltigkeit ausmacht. Darin besteht ihre übernatürliche Erhabenheit, daß sie nicht nur ein endlicher Act des Geschöpfes ist, sondern ihrem Princip und ihrem Gegenstande nach an der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Lebensactes theilnimmt. Wie die Mehrzahl der Theologen mit dem hl. Thomas lehrt, vertritt ja die göttliche Substanz und Wesenheit bei der seligen Anschauung das Erkenntnißbild, welches sonst einen Erkenntnißact bestimmend hervorbringt, und ist zugleich ohne vermittelnden Begriff, in dem wir sonst den erkannten Gegenstand erkennend ausdrücken, der unmittelbare Gegenstand des Schauens.

Eben darum aber erscheint der Act der beseligenden Anschauung als eine Nachbildung des dreipersönlichen Lebens in Gott. Wie der ewige Vater sich schaut in dem Wesensbilde seiner unendlichen Schönheit, dem ungeschaffenen Worte: so „blicken auch wir mit unserem Geistesauge auf zu diesem herrlichen Bilde des unsichtbaren Gottes und werden dadurch erhoben zum Genusse des wunderbaren Urbildes" [2]. Und wie jene Erkenntniß seiner selbst, welche das Wesen Gottes ausmacht, sich nicht vollziehen kann, ohne daß aus dem gemeinsamen Liebesact des Vaters und seines Wortes der Heilige Geist als ungeschaffener Liebeserguß ausströmt, so ist auch bei dem geschaffenen Act der Anschauung Gottes „untrennbar der Geist der Erkenntniß zugegen, der in sich selbst die Kraft, jenes

[1] Gratiae gratum facientes.

[2] Cf. *Bas.*, De Spir. S. c. 18, wo er das Wesen unserer übernatürlichen Erkenntniß Gottes überhaupt beschreibt. Das dort und sonst häufig in den Schriften der heiligen Väter (cf. *Thomassinus*, De Deo l. 6, c. 16) Gesagte gilt um so mehr von der vollendeten übernatürlichen Erkenntniß des Himmels. Indes ist natürlich die damit ausgesprochene Beziehung auf die eine oder andere der göttlichen Personen nur per appropriationem zu verstehen.

Bild zu schauen, verleiht“ [1]. Nur durch die liebende Mittheilung, die dem Geist der Liebe zugeschrieben wird, können wir an jener göttlichen Sehkraft Antheil haben, in der allein Gott geschaut werden kann. „So geht die (übernatürliche) Erkenntniß Gottes aus vom einen Geiste durch den einen Sohn zum einen Vater.“ [2] Die heiligmachende Gnade hier auf Erden ist nur der Keim dieses Lebens, im Grunde der begnadeten Seele geborgen. Im ewigen Sonnenschein des Lichtes der Glorie geht dieser Keim auf und entfaltet die ganze Pracht des Lebens Gottes. Das Lichtmeer Gottes, gleichsam ausgegossen über den geschaffenen Geist, verklärt ihn zur lebendigen Theilnahme am Leben der heiligsten Dreifaltigkeit.

§ 2.

Das Geheimniß des menschgewordenen Wortes.

Christus trägt die ganze Fülle der Gottheit in sich. Darum offenbart er, indem er uns die in ihm verborgene Wahrheit erschließt, das ganze Geheimniß der Gottheit, die allerheiligste Dreifaltigkeit. Und damit enthüllt er uns zugleich die ganze glorreiche Bestimmung, die unser wartet und die schon in diesem Leben durch die übernatürliche Gnade in uns grundgelegt werden soll.

Aber auf welche Weise ist diese Fülle der Gottheit Christi eigen? Sie „wohnt in ihm leibhaftig“ [3], antwortet uns der Apostel. Der Mensch Christus ist wahrer Gott. Oder, wie wir zu sagen pflegen, Christus ist der Gottmensch.

Weil also Christus uns vermöge der Eigenthümlichkeit seines Lehramtes die Wahrheit so offenbart, wie sie in ihm verborgen ist, so ist naturgemäß der Gottmensch das zweite christliche Grundgeheimniß. Wesen, Größe, Bedeutung und Zweck dieses Geheimnisses — das alles aber erklärt sich aus der Beziehung der angenommenen Menschennatur zum persönlichen, innergöttlichen Leben, also zum ersten christlichen Grundgeheimniß. So ergibt sich die rechte Auffassung von der Person des Gottmenschen, sowie auch die innere Angemessenheit davon, daß er gerade die zweite Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit, also das menschgewordene Wort ist. Der Person des Gottmenschen entspricht aber weiterhin sein Werk, die christliche Kirche, die ihrem tiefsten Wesen nach nichts anderes ist als die Fortsetzung und Weiterführung der Menschwerdung.

---

[1] *Bas.* l. c. [2] Ib. [3] Kol. 2, 9.

Was das Wesen des „Gottmenschen" sei, ist in kalten, nackten Worten rasch gesagt. Derjenige, welcher diese menschliche Natur trägt und zu eigen hat, ist eine göttliche Person. Diese göttliche Person besitzt also zugleich die göttliche und eine menschliche Natur. Durch persönliche Vereinigung ist diese Menschennatur mit ihr verbunden. Daß diese drei gleichwerthigen Sätze wahr seien, kann uns freilich nur die Offenbarung Gottes verbürgen. Die natürliche Vernunft sieht nicht einmal die Möglichkeit davon ein. Es ist eben wieder ein absolutes Geheimniß. Die Vernunft kann nicht mehr, als ihre eigenen Scheingründe und Trugschlüsse gegen dasselbe zurückweisen. Denn „was an Gottes Rathschluß thöricht erscheint, ist weiser als die Menschen; und das Schwache von Gott ist stärker als die Menschen" [1].

Ja indem die arme Menschenvernunft ihre eigene Thorheit und Ohnmacht gegenüber dem Geheimniß der verborgenen Weisheit Gottes [2] eingesteht, muß sie gerade darin das größte aller Werke Gottes, die höchste Offenbarung der göttlichen Weisheit und Allmacht bewundern. Sie steht vor einem Wunderwerke Gottes, das sie nie begreifen, das sie nur staunend anbeten kann. „Das Unendliche im Endlichen, die Allmacht in der Ohnmacht, die Reichthümer des Himmels in der Armut der Krippe, die Weisheit des Ewigen in dem unmündigen Kinde, die Stärke in der Schwäche, das Leben im Tode! Gott Mensch, ohne aufzuhören, der ewige Gott zu sein; der Mensch Gott, ohne aufzuhören, wahrhaftiger Mensch zu sein! Ein Gott, der geboren wird, leidet und stirbt, weil er zugleich Mensch ist im wahrsten und vollsten Sinne; ein Mensch allmächtig, der Todte erweckt und zur Rechten des Vaters sitzt, weil er zugleich Gott ist! So ist der Gottmensch ein Wunder, das nicht nur hinausragt über die Ordnung der Natur und alles, was in der Sphäre des Universums uns bekannt ist; er ist das höchste Wunder, das Wunder schlechthin." [3]

In der That, Größeres gibt es nicht, als die Gottheit persönlich wohnend im Schoße der Schöpfung und die Schöpfung hineingehoben in den Schoß der Gottheit! Das ist auch die ganze, unergründliche Bedeutung unseres Geheimnisses — mögen wir es in sich selbst oder in seinem Zweck betrachten. Der Gottmensch in sich betrachtet, oder die Person des Gottmenschen, stellt die denkbar vollkommenste Mittheilung göttlicher Güter an die Schöpfung dar: denn in ihm wohnt die Gottheit leibhaftig. Und sie ist zugleich die höchste

---

[1] 1 Kor. 1, 25. [2] Vgl. ebd. 2, 7. [3] Hettinger, Apologie II a, 434.

Verherrlichung Gottes von seiten der Creatur: denn in ihm ist die Schöpfung zur höchsten Würde und Gottesnähe erhoben und darum unendlicher Lobpreis dem Schöpfer bereitet.

Zunächst ist es zwar nur die angenommene Menschennatur Christi, die jener Schätze der Gottheit theilhaftig und zu solch unvergleichlicher Verherrlichung des Schöpfers befähigt wird. Aber man darf in Wahrheit sagen, daß in dieser einen auserwählten Menschennatur die gesamte „Schöpfung" zur höchsten übernatürlichen Gemeinschaft mit der Gottheit erhoben ist. Der Mensch ist ja die kürzeste und vollkommenste Zusammenfassung alles Geschaffenen. In ihm sind alle Ordnungen der Geschöpfe repräsentirt. Er ist die Krone und Vollendung der sichtbaren Schöpfung und zugleich das Bindeglied zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Die menschliche Natur ist die natürliche, aber gleichwohl überaus geheimnißvolle Verknüpfung von Geist und Stoff, und alle Vorzüge, die sich zerstreut in andern Wesen finden, können sich in ihr in wundervoller Einheit und Harmonie vereinigen. Kurz, sie ist der Mikrokosmos, in dem alle Reiche des Makrokosmos zusammenkommen. Darum konnte durch keine andere persönliche Vereinigung zwischen Schöpfer und Geschöpf so schön die oben bezeichnete Doppelidee verwirklicht werden wie durch die Menschwerdung.

In der menschlichen Natur Christi hat einerseits die ganze Schöpfung Antheil empfangen an den Reichthümern des unerschaffenen Lebens der göttlichen Dreifaltigkeit, und zwar in der erhabensten und vollkommensten Weise, die Gottes Allmacht und Weisheit selber erfinden kann. Wohl ist auch die Gnade eine übernatürliche Mittheilung des innersten Wesens Gottes an das Geschöpf. Die heiligmachende Gnade, der Mittelpunkt und Inbegriff der Ordnung der Gnade, macht ja das Geschöpf wirklich der Natur Gottes theilhaftig. Aber die göttliche Natur bleibt doch nur der freilich unaussprechlich innig verbundene Gegenstand, zu dem die geschaffene Natur in Beziehung getreten ist und den sie im Zustande der Vollendung mit ihrer göttlich unterstützten Thätigkeit umfangen wird. Durch die persönliche Vereinigung aber ist ein Mensch, nicht zwar der Natur, aber doch der Persönlichkeit oder Subsistenz nach, wahrhaft und wirklich Gott, eine Person der ewigen Dreifaltigkeit und zu den übrigen Personen der Gottheit in der gleichen Beziehung, in welcher jene göttliche Person von Ewigkeit her zu denselben gestanden.

Darum ist der Gottmensch der Mittelpunkt und Inbegriff einer zweiten übernatürlichen Ordnung, die in den Beziehungen der Geschöpfe

zum innergöttlichen Leben vermöge persönlicher Vereinigung besteht — wie „die Ordnung der Gnade“ alle derartigen Beziehungen umfaßt, die auf der heiligmachenden Gnade beruhen. Neben der letztern ist daher der Gottmensch ganz richtig der zweite Centraltypus des Uebernatürlichen genannt worden. Und man darf sagen, daß die ganze Schöpfung wenigstens wie in einem Abglanz dieser Sonne erstrahlt, welche der Gottmensch ist. Um so mehr nimmt das gesamte Menschengeschlecht an den Schätzen der Gottheit theil, die im Gottmenschen niedergelegt sind, und noch inniger diejenigen, welche als Mitglieder der Kirche Christi Glieder an Christi mystischem Leibe sind.

Andererseits ist auch in der menschlichen Natur Christi gewissermaßen die ganze Schöpfung zu einem übernatürlichen Lobpreis Gottes von unendlicher Erhabenheit verklärt. Das Werk des Schöpfers, in dem er seine Größe, Macht und Güte nach außen kundgethan, ist ins Unendliche vergrößert und erhöht durch die Menschwerdung. Der Gottmensch ist die Krone und Vollendung aller schöpferischen Ideen Gottes. Wie er es ist, der in seiner göttlichen Natur allen Dingen das Dasein gegeben — denn er ist das Wort, „das Gleichbild Gottes, des Unsichtbaren, geboren vor aller Creatur, in dem alles im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen ward“ [1] —, so ist er es auch, der in seiner menschlichen Natur die außergöttlichen Wesen hinein erhebt in den Schoß und in das Herz der Gottheit. Als Schöpfer trägt er mit seiner allmächtigen Hand die lange Reihe der Geschöpfe; seiner geschaffenen Natur nach ist er selbst das letzte Glied in dieser Kette, das die Schöpfung auf eine ganz übernatürliche Weise gleichsam wieder rückverknüpft mit Gott. Denn in seiner eigenen Person ist er die über allen Begriff geheimnißvolle Verknüpfung von Schöpfer und Geschöpf.

Darum aber ist auch seine menschliche Natur, in der die ganze Herrlichkeit der schöpferischen Offenbarung Gottes repräsentirt ist, das höchste Meisterwerk seiner Schöpferhand. Sie mußte sozusagen der Brennpunkt aller geschaffenen Schönheit sein, die leuchtendste Offenbarung der göttlichen Schöpferkraft. Was immer sonst in der ganzen geschaffenen Welt an Strahlen der Vollkommenheit Gottes zerstreut sich findet, das mußte nur wie eine schwache Widerspiegelung sein von dieser Sonne geschaffener Vollkommenheit. Alle Vorzüge sichtbarer und unsichtbarer Geschöpfe mußten in diesem Mikrokosmos der angenommenen Menschennatur

---

[1] Kol. 1, 15—17.

Christi in schönster Harmonie, in nie übertroffener Vollkommenheit vereinigt sein. Denn diese Menschennatur war ja auf den Thron der Gottheit erhoben, der Ewige hatte sie sich zu eigen gemacht, der Sohn Gottes wollte sie tragen und nach ihr sich benennen lassen.

So dürfen wir denn die Schönheit der menschlichen Natur Christi in unserem Geiste mit den glänzendsten Farben ausmalen, die uns nur immer zu Gebote stehen. Wir brauchen nicht zu fürchten, daß das Bild zu ideal ausfallen könnte. Denn alle nur denkbaren Vorzüge geistiger und materieller Natur finden sich ja im Gottmenschen zusammen. Wenn er auch für sein irdisches Leben auf diejenigen verzichtete, welche mit dem Zwecke seines Kommens unvereinbar waren: jetzt, da er seine Aufgabe vollbracht, strahlen sie alle in ihm in unverhülltem Glanz. In seiner Seele leuchtet die heiligmachende Gnade in blendender Fülle, schon von Anfang an zum vollen Licht der beseligenden Anschauung verklärt. Sein Geist ist ausgestattet mit den reichsten Schätzen des Wissens, mit all der Erkenntniß, die jemals Engel und Menschen geziert, und noch weit über deren vereinte Erkenntniß hinaus. Sein Wille besitzt einen Tugendreichthum, so groß und herrlich und vollendet, daß nie auch nur in irgend einem Punkte ein Geschöpf vollkommener dem Willen Gottes, dem Maß und Ursprung aller Heiligkeit, gleichförmig gewesen ist. Sein heiligstes Herz ist das unerreichte Ideal unaussprechlich zarter, mächtiger, heiliger Liebe und Empfindung.

Selbst seinen hochheiligen Leib müssen wir uns schon für die Zeit seiner irdischen Niedrigkeit ausgezeichnet denken durch das schönste Ebenmaß, durch die höchste Wohlgestalt und lieblichste Anmuth. Jetzt aber, wo er durch die Auferstehung der glorreichen Verklärung theilhaft geworden, die ihm gebührte, ist er unter allen sichtbaren Wesen das herrlichste, das Vorbild und Ideal himmlischer Schönheit.

Umgekehrt bedarf es kaum einer Erwähnung, daß die göttliche Weisheit in dieser hoch bevorzugten Menschennatur auch nicht den geringsten Mißton innern Streites oder innerer Unordnung zulassen konnte. Keine Auflehnung der leiblichen gegen die geistige Natur durfte ihre hehre Ruhe stören, kein Schatten von Sünde oder sittlicher Makel ihre Reinheit trüben [1].

---

[1] Diese Auffassung von der thatsächlichen Größe und Centralstellung des Gottmenschen in der Schöpfung scheint uns durchaus unabhängig von der theologischen Streitfrage, mit der man sie wohl mitunter zu viel verquickt haben dürfte — ob nämlich der Gottmensch auch in die Schöpfung eingetreten sein würde, wenn

Das ist der Gottmensch in sich betrachtet und die großartige Bedeutung seiner Person inmitten der Schöpfung. Ganz entsprechend läßt sich nun der Zweck der Menschwerdung und die Bedeutung des Werkes des Gottmenschen erfassen.

Nach der Offenbarung war der Zweck der Menschwerdung die Erlösung der Welt. „So nämlich hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn für sie dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe.“ [1] Ist die Menschwerdung in sich betrachtet das größte, sozusagen das Weltwunder der göttlichen Allmacht, so ist sie ihrem Zwecke nach das größte und das Weltwunder der göttlichen Liebe. Natürlich müssen wir aber hier nicht nur an die bloße Thatsache der Menschwerdung, sondern an das ganze irdische Leben des Gottmenschen denken. Denn es war ja ganz jenem Liebeswerke geweiht, für das er gekommen. Erst durch seinen blutigen Opfertod vollendete er die Erlösungsthat, und durch seine glorreiche Auferstehung ward sie besiegelt.

Die Erlösung der Menschen aber sollte sich in den Einzelnen vollziehen durch die Mittheilung der Erlösungsgnade des Gottmenschen und durch die Erhebung zu einer übernatürlichen Verherrlichung Gottes mit dem Gottmenschen und durch ihn. So erkennen wir auch im Zweck unseres Geheimnisses die zweifache Idee wieder, die früher besprochen wurde. Was im Gottmenschen als solchem schon Wirklichkeit ist, das soll durch ihn verwirklicht werden in der übrigen Menschheit: alle sollen durch ihn Antheil empfangen an den innergöttlichen Gütern und erhoben werden zur übernatürlichen Verherrlichung der Gottheit.

Und das ist nach dem, was früher vom Wesen und Endziel der heiligmachenden Gnade gesagt wurde, nichts anderes als die Einführung der Dreifaltigkeit in die Schöpfung und die übernatürliche Erfüllung des Zweckes der Schöpfung durch die Erkenntniß und Liebe derselben heiligsten Dreifaltigkeit — beides durch den Gottmenschen selbst vermittelt.

Wenn aus dem Schoße der natürlichen Schöpfung ein nimmer endender Lobgesang der vernünftigen Wesen zum Throne des Schöpfers emporklingen

---

keine Erlösung von der Sünde nothwendig gewesen wäre. Die im Text vertretene Anschauung betrifft die Rangordnung der Idee vom Gottmenschen unter den übrigen schöpferischen Ideen Gottes. Die berührte Streitfrage aber beschäftigt sich mit der (von uns zu denkenden) Aufeinanderfolge der zu schaffenden Dinge in dem göttlichen Rathschluß der Schöpfung.

[1] Joh. 3, 16.

muß, gleichsam als ein Echo der tausendfältigen natürlichen Offenbarung seiner Größe und Vollkommenheit: so soll nun der übernatürlichen Offenbarung der innergöttlichen Dreifaltigkeit im menschgewordenen Worte eine neue, übernatürliche Verherrlichung der heiligsten Dreifaltigkeit antworten, die aus der Person des Gottmenschen inmitten der übernatürlichen Welt bis in die unendlichen Tiefen der Gottheit selbst emporsteigt. Durch den Gottmenschen bringt daher die ganze übernatürlich erhobene Schöpfung den Tribut ihrer Huldigung dem Vater dar. Mit dem Gottmenschen gebührt ja dem Vater in Einigkeit des Heiligen Geistes aller Ruhm und alle Ehre. Und im Gottmenschen ist diese ewig vollkommene Verherrlichung der Dreifaltigkeit ja persönlich in der Schöpfung erschienen, um nie wieder aus ihr zu verschwinden. Per ipsum, betet daher die heilige Kirche täglich bei der Feier ihres unendlich kostbaren Lobopfers, et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria per omnia saecula saeculorum. Amen.

Doch warum ist es denn unter den drei göttlichen Personen gerade die zweite, an der das Geheimniß der Menschwerdung sich vollzog?

Soweit es uns armen Sterblichen überhaupt gegeben ist, in die Geheimnisse der freien Rathschlüsse Gottes einzudringen, dürfte es nun nicht mehr schwer fallen, eine ganz befriedigende Antwort auf diese Frage zu finden. Wenn wirklich die Bedeutung unseres Geheimnisses darin aufgeht, eine Mittheilung der göttlichen Dreifaltigkeit an die Schöpfung und eine gotteswürdige, unendliche Verherrlichung derselben in der Schöpfung zu sein, so konnte keine göttliche Person so passend die persönliche Vereinigung mit einer Menschennatur eingehen als jene, welche der „Sohn“ und das „Wort“ Gottes ist.

Der „Sohn Gottes“ besitzt die göttliche Natur durch die Zeugung vom Vater. Die Zeugung aber ist gerade die natürlichste Art der Mittheilung einer Natur. Wenn nun also infolge der Menschwerdung einer göttlichen Person ein Mensch die göttliche Natur mitgetheilt erhalten hat oder besitzt, so hat er die göttliche Natur durch die natürlichste Art der Mittheilung zu eigen, wenn er eben der Sohn Gottes ist. Zwar ist es streng genommen nicht „ein Mensch“, der die göttliche Natur „mitgetheilt erhält“, weil nicht ein Mensch, sondern eine menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit einer göttlichen Person aufgenommen wird. Aber derjenige, welcher nach der persönlichen Vereinigung diese menschliche

Natur besitzt, ist ja doch ein Mensch. Und es scheint für unser Denken nicht wohl anzugehen, daß ein Mensch Gott der Vater oder Gott der Heilige Geist wäre, auch wenn die Möglichkeit der persönlichen Vereinigung überhaupt einmal aus der Offenbarung als bekannt vorausgesetzt würde.

Jedenfalls ist gerade die Idee der Mittheilung der göttlichen Natur oder der Fortpflanzung der innergöttlichen Dreifaltigkeit nach außen — wenn man uns den freilich mißverständlichen Ausdruck erlaubt — am schönsten verwirklicht, wenn gerade der Sohn Gottes Mensch geworden ist. Und das um so mehr, weil im menschgewordenen Sohne am sprechendsten jene Fortpflanzung oder reale Offenbarung der ganzen Dreifaltigkeit nach außen gegeben zu sein scheint. Denn mit dem Sohne ist als unzertrennliches Correlat auch der Vater in die Schöpfung eingeführt, und zugleich ist der Sohn, wie er selbst vom Vater ausgeht, seinerseits das Princip des Heiligen Geistes, der, aus dem gemeinsamen Herzen des Vaters und des Sohnes ausgehend, beide als persönliches Liebesband miteinander verknüpft. Weil daher der Sohn in diesem Sinne die mittlere Person der Gottheit ist, so scheint er auch am natürlichsten die Mittheilung der ganzen Gottheit, d. h. aller drei göttlichen Personen, zu „vermitteln".

Was aber so im Geheimniß des Gottmenschen selbst geschieht, das soll auch — in analoger Weise — durch den Gottmenschen im Geheimniß der Gnade verwirklicht und gleichsam fortgeführt werden. Auch die Gnade soll durch eine wahre Mittheilung der göttlichen Natur das ganze persönliche Leben Gottes in das vernünftige Geschöpf einführen. Wer könnte also passender dieses Himmelsgeschenk der Adoptivkindschaft Gottes aus dem Schoße der Dreifaltigkeit uns bringen als der natürliche Sohn Gottes, der, selbst vom Vater gezeugt, seinerseits mit ihm den Geist der Liebe haucht, in welchem wir an Kindesstatt angenommen werden? Darum „hat Gott, da die Fülle der Zeit gekommen war, seinen Sohn gesandt, geworden aus dem Weibe, geworden unter dem Gesetze, damit er die, so unter dem Gesetze waren, loskaufe und wir die Annahme an Kindesstatt empfingen. Weil ihr aber Kinder seid, so hat Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen gesandt, welcher ruft: Abba, Vater" [1]. Und der Sohn „hat allen, die ihn aufnahmen, Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden" [2].

Die zweite Person der Gottheit heißt und ist ferner das „Wort Gottes". Sie ist also ihrem Wesen nach die unendlich vollkommene Ver-

[1] Gal. 4, 4—6. [2] Joh. 1, 12.

herrlichung der Gottheit. In ihm spricht der Vater seine ganze göttliche Herrlichkeit aus. Das „Wort" ist der lebendige, einzig erschöpfende Ausdruck des tiefsten göttlichen Wesens, das Bild des unsichtbaren Gottes, der unendliche Abglanz der Schönheit des Vaters [1]. Was Wunder, wenn die höchste reale Offenbarung der Dreifaltigkeit nach außen, seine erhabenste Verherrlichung in der Schöpfung, auch gerade das menschgewordene Wort Gottes ist?

Das Werk aber, das der Gottmensch zu vollenden kam, hatte kein anderes Ziel als die übernatürliche Verherrlichung derselben heiligsten Dreifaltigkeit durch die begnadeten Menschen.

Die Menschen sollten die Offenbarung über das innerste Wesen Gottes empfangen, das sie einst in unverhüllter Klarheit zu erkennen berufen waren. Wie konnte Gott besser sein tiefstes Wesen ihnen aussprechen als durch sein eigenes „Wort"? Nun hören sie im Glauben dasselbe Wort Gottes mit menschlicher Sprache zu sich reden, in welchem sie einst das Wesen der Gottheit verstehen sollen.

Die Menschen sollten vorbereitet werden, den Unsichtbaren, den „Gott der Götter in Sion zu schauen". Das übernatürliche Ebenbild des dreifaltigen Gottes mußte darum wie in seinen ersten Grundzügen in ihre Seele eingestrahlt werden, auf daß sich diese zweite Naturanlage dereinst zum lichten Spiegel der seligen Dreifaltigkeit verkläre. Wie konnte das besser geschehen als durch denjenigen, der das wesentliche Gleichbild des unsichtbaren Vaters ist? Wer ihn sieht, der sieht ja auch seinen Vater [2]. Nun „werden wir alle, indem wir mit unverschleiertem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn anschauend (in uns) widerspiegeln, in dasselbe Bild umgestaltet von Klarheit zu Klarheit, wie von des Herrn Geist" [3]. Und indem „das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der das Bild Gottes ist" [4], in unsern Herzen aufgegangen, erfüllt sich durch die Gnade der ewige Rathschluß der Liebe Gottes, daß wir alle „gleichgestaltet werden dem Bilde seines geliebten Sohnes, auf daß dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei" [5].

Die Menschen sollten endlich zum Genusse der Schönheit Gottes geführt werden. Wer hätte sie besser zur Erkenntniß und Liebe dieser unendlichen Schönheit erheben sollen als derjenige, welcher die persönliche Schönheit in der Gottheit ist? In ihm strahlt ja wider die ganze Voll-

[1] Vgl. Hebr. 1, 3. Kol. 1, 15. [2] Joh. 14, 9. [3] 2 Kor. 3, 18. [4] Ebd. 4, 4. [5] Röm. 8, 29.

kommenheit des Urquells der Gottheit, und indem der Vater diesen lichten Abglanz alles Guten erschaut, „hat er sein Wohlgefallen" an ihm in unendlicher Freude, die im Heiligen Geiste gleichsam ausklingt wie in einem Jubelhymnus unendlichen Lobes Gottes. Nun werden auch die Menschen Gottes Schönheit bewundern in dem Abglanz des Vaters. Und indem sie Jesus Christus immer mehr erkennen und immer vollkommener lieben, werden sie durch ihr Leben die Aufgabe erfüllen, die in Wahrheit dem Menschen gesetzt ist: Gott ähnlich zu werden und vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist.

Offenbarung, Gnade und Leitung zum Heile — oder unsererseits Glaube an das Wort Gottes, Hoffnung gegründet auf den Besitz der Gnade, und Liebe in beharrlicher Erfüllung des göttlichen Willens bewährt —, darin haben wir früher die Erfordernisse zur Erlangung des himmlischen Endzieles erkannt [1]. Jetzt sehen wir, daß, wenn Gott durch die Menschwerdung uns das alles vermitteln wollte, keine andere Person der Gottheit dazu geeigneter erscheinen konnte als jene, welche thatsächlich Fleisch angenommen hat, um uns alle diese Güter zu bringen.

Ist das Geheimniß der Menschwerdung in einem wahren Sinn des Wortes die lebendige Weiterführung des ewigen Geheimnisses der Gottheit in die Schöpfung hinein, so wird das Geheimniß der Menschwerdung seinerseits lebendig fortgesetzt und weitergeführt in dem fortdauernden Werke des Gottmenschen, in seiner Kirche.

Durch die Menschwerdung ist das Geheimniß des Schoßes Gottes in wahren, geschichtlichen Zusammenhang getreten mit dem Menschengeschlecht: in der nachchristlichen Menschheit wird das Geheimniß Christi geschichtlich weitergebildet im mystischen Christus, der die Kirche ist. Das Kreuz des Gottmenschen steht ja nicht nur in der Mitte, es steht auch an der Wende der Zeiten. Seine Erlösungsthat, am Kreuze vollbracht und durch die Auferstehung besiegelt, hat nicht nur dem ganzen Geschlechte die Gnade wiedererkauft, sie hat auch eine neue Gnadenordnung für alle künftigen Geschlechter begründet. Christus ist auferstanden, nicht nur für sich, sondern auch für die Seinigen. Er lebt fort für sie in seiner Kirche.

Und wenn nun das menschgewordene Wort der Grund dieser neuen Heilsordnung und zugleich ihr lebendiger Träger und ihr charakteristischer Inhalt geworden ist, was liegt dann näher, als daß diese eine Kirche das getreue Nachbild des menschgewordenen Gottessohnes sei? Selbst

---

[1] Vgl. I. Theil, § 2.

in ihren äußern Schicksalen hat man eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Leben ihres gottmenschlichen Bräutigams erkannt. Wie wir diesen alsbald nach seinem Eintritt in die Welt von seinem eigenen Volke verstoßen in der niedrigen Grotte von Bethlehem finden, so wird seine Kirche, kaum geboren am Pfingsttage, vom gottesmörderischen Israel des Alten Bundes verfolgt. Sie muß fliehen, wie das Kind von Bethlehem nach Aegypten geflohen. Und lange noch, nachdem der erste Sturm der Verfolgung vorübergezogen, lebt sie in dunkler Verborgenheit vor den Augen der Welt, als sollten ihre unterirdischen Katakomben das verborgene Leben des Heilandes im Schoße der heiligen Familie nachbilden. Es kommen die Tage ihres öffentlichen Lebens als Lehrerin der Völker, als Wohlthäterin der ganzen Menschheit; ja auch die glorreichen Zeiten bleiben nicht aus, wo man sie zur Königin ausgerufen hat, vor deren mildem Scepter sich die Großen und die Könige der Erde beugten. Aber auf den Tag ihres Triumphes ist wiederum, wie im Leben ihres Bräutigams, die Schmach und Mißhandlung gefolgt. Man hat sie von ihrem Throne gezerrt und in Ketten und Banden geschlagen. Geschmäht und verachtet geht sie wie eine Bettlerin unter den Völkern umher, und nur wenige erkennen in ihrer Niedrigkeit den königlichen Gottesadel, der unvertilgbar ihrer Stirne aufgeprägt bleibt. Auch sie muß durch Leiden, durch viele Leiden, in ihre Herrlichkeit eingehen. Und diese ihre äußere Schmach wird zum Zeichen des Widerspruchs, den einen zum Verderben, den andern zum Leben.

Doch noch tiefer und vollkommener trägt ihr innerstes Wesen die Züge der Aehnlichkeit mit demjenigen, der in ihr sein gottmenschliches Dasein fortsetzen wollte. Wie in der Person des Gottmenschen, so ist in seinem Werke Göttliches und Menschliches zur schönsten Einheit verschmolzen. Die sichtbare menschliche Gestalt birgt das unsichtbare göttliche Geheimniß. „Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche", sagt Möhler, „liegt in der Menschwerdung des Wortes. Indem das Wort Fleisch geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äußerlich vernehmbare, menschliche Weise aus; es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, so daß das Mittel, das zur Erreichung dieses Zweckes gewählt wurde, der durch die Natur und die Bedürfnisse des Menschen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode völlig entsprach. Dies war entscheidend für die Beschaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes auch noch nach seiner Entrückung aus den Augen der Welt in der Welt und für die Welt wirken wollte. . . So ist denn die

sichtbare Kirche von dem eben entwickelten Gesichtspunkte aus der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden." [1]

Der letztere Ausdruck „Leib Christi" bezeichnet das Wesen der Kirche nach seinem tiefsten Kern. Wenn die Kirche Christi Leib ist, so heißt das, daß Christus diejenigen, welche als Glieder der Kirche seine Glieder sind, in der Kirche und durch sie seines Lebens theilhaftig macht. Das aber geschieht formell durch das Priesteramt, wie wir im nächsten Abschnitt noch eingehender nachweisen wollen. Der theologische Sprachgebrauch hat den Ausdruck durch das Beiwort „mystisch" schärfer begrenzt. Die Kirche ist der mystische Leib Christi, weil in ihr das übernatürliche Leben Christi verschleiert unter den sichtbaren Functionen seines Priesterthums vermittelt wird. Wenn also die Kirche in allen ihren Aemtern die nachbildende Fortsetzung des Geheimnisses des Gottmenschen ist, so kann man den Ausdruck „mystisch" auch auf das kirchliche Lehr- und Hirtenamt anwenden und die gesamte Kirche, insofern sie die übernatürliche Wirklichkeit Christi unter ihren sichtbaren Amtshandlungen birgt, den „mystischen Christus" nennen. So kommen wir auf anderem Wege zu der gleichen Auffassung von der Kirche Christi wie oben, wo wir ihr Wesen unmittelbar aus positiven Andeutungen der Offenbarung zu verstehen suchten: sie erfüllt das Judenthum und verbürgt den Himmel, und beides durch Christus, den sie in sich trägt. Durch diesen ihren Mysticismus — wenn wir dies leider mißverständliche Wort gebrauchen dürfen — steht sie gleichsam in der Mitte zwischen dem bloßen Symbolismus des Judenthums und dem bloßen (übernatürlichen) Realismus des Himmels: unter sichtbaren Zeichen und Symbolen birgt sie die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Gottmenschen.

So kommt es, daß die Schönheit der Kirche Christi vor allem eine innere, nur dem gläubigen Auge erstrahlende ist. Denn die Kirche nimmt theil an der Schönheit des menschgewordenen Wortes selbst, das seine sichtbare Sendung in ihr fortsetzt. Weil Christus das vollkommene Geistesbild des ewigen Vaters, der Abglanz seiner lichten Herrlichkeit, die persönliche Wahrheit und alles überstrahlende Schönheit selber ist: darum ist seine Kirche das schöne Lichtreich der gottentstammten Wahrheit.

---

[1] Möhler, Symbolik (6. Aufl.) S. 332.

Weil Christus der wesensgleiche Sohn Gottes, das ewige Leben selber: darum macht uns seine Kirche zu Kindern Gottes. Sie ist die ewig fruchtbare Mutter des Lebens, welche die Lebensfülle des Schoßes Gottes in ihrem Schoße trägt.

Weil Christus die alle Vollkommenheit in sich begreifende Quelle des Heiligen Geistes ist, den er mit dem Vater als unendlichen Liebesodem ihres gemeinsamen Herzens aushaucht: darum ist seine Kirche das tugendathmende Reich der gottgeborenen Liebe.

Mit andern Worten: Das ist die wahre Größe ihres Lehramtes, daß in ihm, wie in Christus, die Schätze der Wissenschaft und Weisheit Gottes eingeschlossen liegen. Das ist die wahre Größe ihres Priesteramtes, daß der Vater ihm, wie dem Sohne, und im Sohne gegeben hat, das Leben in sich selbst zu haben. Das ist endlich die wahre Größe ihres Hirtenamtes, daß es, wie Christus, das erste und größte Gebot, in dem die ganze Uebung der Religion Christi beschlossen ist, nämlich das Gebot der Liebe, den Menschen verkündet.

Indes diese unsichtbare, göttliche Schönheit ist verhüllt unter dem Schleier menschlicher Vermittlung. Und da dieses menschliche Element, das zum Wesen der Kirche gehört, die wesentliche Beschränktheit und Unvollkommenheit alles Menschlichen an sich trägt, ja sogar, insofern es nicht gerade als der vermittelnde Ausdruck des Göttlichen erscheint, von den Schwächen und Gebrechen, von der Irrthumsfähigkeit und Sündhaftigkeit der armen Menschennatur keineswegs befreit ist, so darf es niemanden beirren, daß nicht nur die Glieder der Kirche überhaupt, sondern auch ihre Lehrer, Priester und Hirten in ihrem persönlichen Leben den Glanz jener übernatürlichen Schönheit manchmal so traurig zu verdunkeln scheinen. Die Kirche selbst in den göttlich-menschlichen Functionen ihres dreifachen Amtes ist und bleibt die hehre Gottesbraut, geschmückt mit dem unverlierbaren Siegel der göttlichen Wahrheit, ausgestattet mit der glorreichen Fruchtbarkeit des göttlichen Gnadenlebens, geadelt mit dem königlichen Diadem höchster geistlicher Gewalt. Wie die Braut an der Lebensaufgabe des Bräutigams, so hat die Kirche Antheil empfangen an dem Werke Christ. Er hat sie sich erkauft durch sein Erlösungsblut und sich unzertrennlich verbunden zur Auswirkung der Erlösung in den Menschen. Sie aber setzt, mit der unsichtbaren Kraft und Wirksamkeit des Gottessohnes ausgerüstet, sichtbar seine Sendung fort bis zum Ende der Zeiten.

Mit jeder Sendung des Sohnes ist aber auch eine Sendung des Heiligen Geistes verbunden. Denn wo immer der Sohn in einer

besondern Weise gegenwärtig zu sein anfängt, da müssen auch die andern göttlichen Personen, gleichsam auf einen besondern Titel hin, gegenwärtig werden, weil sie im Sohne unzertrennlich existiren. Und der Heilige Geist, der wie der Sohn einen ewigen Ausgang hat, wird dann auch vom Vater und zu diesem besondern Werke „gesendet“. So erklärt es sich, warum Christus der Herr, da er seine Sendung auf die Apostel und in ihnen auf die Kirche überträgt, zugleich eine neue Sendung des Heiligen Geistes ankündigt. „Empfanget den Heiligen Geist“ — so spricht er zu seinen Aposteln unmittelbar nach jenen andern Worten: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch.“ Fortan wird der Sohn mit seiner Kirche sein und in seiner Kirche wirken „durch den Heiligen Geist“, den er vom Vater sendet. Sie aber wird ihres dreifachen Amtes walten unter dem Beistand des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist wird sie „in alle Wahrheit einführen“. „Im Heiligen Geiste“ wird sie taufen, Sünden vergeben, die Menschheit heiligen durch die Sacramente. Unter der Leitung des Heiligen Geistes wird sie ihre Kinder regieren und zum Heile führen.

Nach der tiefsinnigen Bemerkung des englischen Lehrers[1] entspricht es nun aber weiterhin der göttlichen Weisheit, die unsichtbaren Sendungen der göttlichen Personen in der Menschheit durch entsprechende sichtbare Sendungen zu offenbaren und gleichsam fortzuführen. Es ließ sich mithin auch erwarten, daß sowohl der Menschwerdung des Sohnes als auch der sichtbaren Fortsetzung seines Werkes ebenfalls eine sichtbare Sendung des Heiligen Geistes entsprechen würde. Nur mußte dann diese sichtbare Sendung des Heiligen Geistes die besondere Art seiner unsichtbaren Sendung im Unterschiede von der Christi versinnbilden. In den unsichtbaren Sendungen nun wird der Sohn seiner persönlichen Eigenschaft gemäß als Urheber der Heiligung gesendet, der Heilige Geist als Gabe der Heiligung. Die Sendung des Sohnes war demgemäß auch sichtbar geworden in der Menschennatur; eine menschliche Natur hatte er angenommen, und Menschen hatte er zum Werkzeug für die Fortsetzung seines Erlösungswerkes erwählt. Denn die menschliche Natur, und nur sie, kann den Urheber der Heiligung sichtbar darstellen, weil sie allein unter allen sichtbaren Wesen den Vorzug der Geistigkeit oder Vernünftigkeit besitzt und darum die „Heiligung“ (wenigstens als lebendiges Werkzeug) zu wirken und zu empfangen vermag.

[1] S. theol. 1, q. 43, a. 7.

Es war also auch eine sichtbare Sendung des Heiligen Geistes bei Christus und beim Christenthum zu erwarten, welche ihn, seiner persönlichen Eigenschaft entsprechend, als Gabe der Heiligung sinnbildete. Und so ist es geschehen. Der Heilige Geist wurde sichtbar gesendet als äußeres Anzeichen der Heiligung sowohl für Christus als für die Kirche. Bei der Taufe Christi, der feierlichen Einführung in sein öffentliches Amt, erschien der Heilige Geist in der Gestalt der Taube über dem menschgewordenen Sohne, um so die unsichtbare substantielle Heiligkeit desselben als fruchtbares Gnadenprincip für die Menschheit zu bezeichnen; und zugleich erklärte die Stimme des Vaters diesen Menschen, der als Haupt der ganzen Menschheit alle zu Kindern Gottes machen sollte, als „seinen geliebten Sohn, an dem er sein Wohlgefallen hat".

Als aber das mystische Amt Christi in der Menschheit, das Christenthum, seinen Anfang nahm, war es wiederum der Heilige Geist, der unter sichtbaren Symbolen auf die werdende Kirche herabkam. Und diese sichtbaren Symbole kündeten an, daß nun die Heiligung der Menschheit geschenkt werde durch das dreifache Amt, welches unsichtbar der Heilige Geist befruchten werde. Es ist, als hätten die Sinnbilder, unter denen er erschien, wirklich gerade die Frucht des dreifachen Amtes ankündigen sollen. Damit die Predigt des Evangeliums bis ans Ende der Zeiten die Lehre Christi bleibe, kam der Heilige Geist in Zungengestalt auf das beginnende Lehramt herab. Damit die sacramentale Wirksamkeit der Kirche das neugestaltende Gnadenleben Christi vermittle, kam der Heilige Geist in Feuergestalt auf das beginnende Priesteramt herab. Damit endlich die Regierung der Kirche alle mit unwiderstehlicher Kraft auf dem Weg des Heiles führe, kam der Heilige Geist unter Windesbrausen auf das beginnende Hirtenamt herab. Die Herabkunft des Heiligen Geistes am Pfingstfeste ist die Geburt[1] der Kirche Christi; die sichtbaren Zeichen, die sein Kommen ankündeten, waren das feierliche Zeugniß des beginnenden mystischen Wirkens Christi in seiner Kirche zur Heiligung der Menschheit.

Von nun an wird die Kirche Christus in den Menschen ausgestalten. Und indem sie — was ja ihr letzter Zweck für die Menschheit ist —

[1] Damit soll der erste Ursprung der Kirche „aus der Seite des sterbenden Heilandes" durchaus nicht geläugnet werden. Da aber die öffentliche Amtswaltung zum Wesen der Kirche gehört, so kann das Hervortreten in das öffentliche sichtbare Leben nicht nur als ihre „Geburt", sondern sogar als ihre Belebung durch den Geist Gottes gefaßt werden. Cf. *Methodius*, Conviv. virg. or. III, c. 8.

das Leben der Gnade uns spendet, indem sie Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, in uns leben macht, führt sie den Vater und den einigenden Lebensodem beider, den Heiligen Geist, mit in unsere Seelen ein; und so wird zugleich die im ewigen Sohn erglänzende Herrlichkeit des Vaters in unsere Seelen hinübergestrahlt und die im Heiligen Geiste auflodernde göttliche Liebesflamme auch in uns entzündet. Wir aber, durch das Siegel des Heiligen Geistes dem göttlichen Sohne gleichgestaltet, werden durch die mütterliche Vermittelung der Kirche zu Adoptivkindern Gottes.

Und die Verherrlichung Gottes, die ihm aus dem höchsten und vollendetsten seiner Werke nach außen, der in der Kirche sich auswachsenden Menschwerdung des Sohnes, erblüht, ist der unendliche Preisgesang des ewigen Wortes selbst, dargebracht im Tempel seines mystischen Leibes von Christus, dem höchsten Hohenpriester, der, angethan mit dem Priestergewande seiner reinsten Menschennatur und geschmückt mit dem Diadem seiner gottmenschlichen Vollgewalt, fort und fort das Anbetungs- und Dankopfer der ganzen Schöpfung dem Vater im Heiligen Geiste entrichtet.

Anhang.

Die Gottesmutter Maria.

Das Wort sollte nach dem ewigen Liebesrathschlusse der Gottheit Fleisch annehmen aus dem zu erlösenden Geschlechte selbst. Nur so konnte ja auch der Gottmensch im vollen Sinne ein neues Haupt der Menschheit werden und als Glied des Geschlechtes Adams stellvertretend die Schuld seines eigenen Geschlechtes tilgen. Wäre die angenommene Natur des Wortes Gottes nicht unser Fleisch gewesen, so hätte auch unsere Wiederherstellung und Erlösung durch den Gottmenschen nicht eine so vollkommene sein können. Sie wäre nur ganz von außen uns zu theil geworden, das Heil wäre nicht in unserem Geschlechte niedergelegt gewesen.

Mit diesem Rathschluß war es aber von selbst gegeben, daß der Gottmensch eine Mutter aus unserem Geschlechte haben mußte. Darum ist „Maria, von der Jesus geboren ist", so unzertrennlich mit dem Geheimniß der Menschwerdung verknüpft. Die katholische Lehre über die Gottesmutter ist daher wie ein Widerschein von der Person des Gottmenschen und von seiner Kirche. Weil durch sie Christus thatsächlich in die Welt eingetreten, weil Christi persönliches Leben mit dem ihrigen wie

in eines verschlungen und verwoben ist: darum erblicken wir die Größe und Bedeutung des Gottmenschen in ihr als in seinem einzigartigen Abbilde. Und weil die Kirche Christi die Aufgabe hat, Christus immer von neuem in die Welt einzuführen und Christi Leben in ihrem eigenen nachahmend fortzusetzen, darum ist die Gottesmutter das — fast möchte man sagen: das natürliche — Vorbild der Kirche.

Jene innigste Gemeinschaft der Mutter Gottes mit der Person ihres göttlichen Sohnes ist denn auch dem christlichen Bewußtsein seit uralter Zeit aufs tiefste eingeprägt. Man denke nur daran, daß dieselben Stellen der Heiligen Schrift, die von der göttlichen Weisheit handeln, sowohl von der persönlichen, menschgewordenen Weisheit als auch von Maria, dem „Sitz der Weisheit", angewendet und verstanden zu werden pflegen. Es ist, als wäre die auserkorene Mutter im Geiste des Christen untrennbar von dem göttlichen Sohne, und der Sohn seiner menschlichen Natur nach untrennbar von derjenigen, von der er sie empfangen. Sein Lob wird zum Lob der Mutter — wie schon ehemals im Munde der Frau im Evangelium —, und ihr Lob ist das Lob des Herrn, dessen Mutter sie ist. Mit dem Worte des Engels: „Gebenedeit bist du unter den Weibern", verbindet sich das Wort Elisabeths, da sie vom Geiste Gottes erfüllt hinzufügt: „Und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes" — und beide zusammen klingen fort auf den Lippen der Kirche von Geschlecht zu Geschlecht. Denn es muß wahr bleiben, was die Gebenedeite vorhergesagt: „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter."

In der That, das ganze Geheimniß des Gottmenschen strahlt hervor wie aus leuchtendem Spiegel aus dem Geheimnisse der Gottesmutter. In wessen Geiste das rechte Bild der Mutter ist, der denkt auch recht von ihrem Sohne. Darum heißt Maria in den Worten des hl. Cyrill, ihres großen Vertheidigers gegen die Irrlehre, welche die Person des Gottmenschen zerriß und damit das Geheimniß der Menschwerdung des Wortes von Grund aus zerstörte, „die Stütze des rechten Glaubens" [1]. Wenn wirklich Gott Mensch geworden ist, dann ist die Mutter dieses Menschen die Mutter Gottes. Johannes von Damascus hat also recht, wenn er sagt: „Das Wort ‚Gottesgebärerin' besiegelt das Geheimniß der Oekonomie des Heiles." [2] Und wie die göttliche Würde der Person Christi unzertrennlich verbunden ist mit der höchsten geschöpflichen Würde seiner Mutter, d. h. mit der unvergleichlichen Würde ihrer Gottesmutterschaft, so kann man auch die

[1] Σκῆπτρον τῆς ὀρθοδόξης πίστεως. [2] De Fid. Orth. III, 12.

übrigen Vorzüge und Vorrechte Christi, die sich auf seine persönliche Würde gründen, nachgebildet finden in den persönlichen Vorzügen und Vorrechten seiner Mutter vor allen übrigen Geschöpfen.

Christus ist ausgezeichnet durch die einzigartige Reinheit und Erhabenheit seiner ewigen Sohnschaft. Maria sollte mit ihm die Ehre seiner einzigartigen, vollkommen makellosen irdischen und menschlichen Geburt theilen. Es ziemte sich für den Sohn des ewigen Vaters nicht, einen irdischen Vater zu haben, zumal aus einem Geschlechte, in welchem die natürliche Zeugung aus sich die Fortpflanzung der Erbsünde begründete: sonst wäre ja gleichsam ein Schatten der Befleckung auf den Sohn Gottes gefallen. Aber dieser Vorzug einer wunderbaren und jungfräulichen Geburt ist zugleich eine ganz einzige Auszeichnung seiner Mutter. Sie ist deshalb die unversehrte Jungfrau, die Jungfrau der Jungfrauen, die Jungfrau-Mutter. Ihre makellose Jungfrauschaft ist der leuchtende Ehrenschild der gottmenschlichen Würde ihres Sohnes [1].

Christus ist ferner der Sündenlose, der Reinste der Reinen, in dem eine Makel der Sünde gar nicht gedacht werden kann. Maria hat durch Gnade, durch die Erlösungsverdienste ihres Sohnes Antheil an diesem Ehrenvorzug. Denn auch sie sollte um ihres Sohnes willen von jeder Sündenmakel frei bewahrt werden. Darum ist sie die Unbefleckte in ihrer Empfängniß wie in ihrem Leben. Ja darum sollte selbst die innere Versuchung zur Sünde ihr nicht nahen, die böse Lust sie nicht entweihen.

Christus ist die Heiligkeit selbst; auch in seiner menschlichen Natur ist er wesenhaft geheiligt durch die Person des Wortes, ausgestattet mit allen Gaben der Gnade und Tugend. Maria ist auch darin eins mit ihm — soviel es in dieser Ordnung der Vorsehung einem bloßen Geschöpfe gegeben ist —, „voll der Gnaden", das Vorbild jeglicher Tugend.

Christus ist vermöge seiner gottmenschlichen Würde der Mittler zwischen Gott und den Menschen, die persönliche Verbindung von Gottheit und Menschheit und darum auch bestimmt, der Versöhner von Himmel und Erde, der Erlöser der Welt zu werden. Maria ihrerseits „vermittelt" diese Mittlerschaft Christi. Sie ist die Himmelspforte, durch welche Gott in die Menschheit herabsteigt. Und zwar sollte diese ihre physische Mittlerschaft nach Gottes Rathschluß abhängig sein von ihrer freien Einwilligung; sie sollte also sozusagen getragen sein von einer wahren moralischen Mittlerschaft. Auch ihr verdanken wir also den Gottmenschen.

---

[1] Vgl. Hettinger, Apologie IIa, 497.

Aber noch mehr. Das ganze persönliche Leben und Leiden des Gottmenschen, das große Werk der Welterlösung ist aufs innigste verknüpft mit dem Leben und Leiden Mariä. Sie ist zur innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Welterlöser erhoben. Und darum ist sie in einem wahren Sinne Mitwirkerin am Heile der Menschheit geworden. Nicht als hätte sie zum Erlösungswerk ihres Sohnes etwas ergänzend hinzufügen können; aber weil sie durch Gottes Fügung helfend dasjenige zum Zwecke der Erlösung der Welt zu thun berufen ward, was nun einmal nach dem Plane Gottes von seiten unseres Geschlechtes geschehen sollte. Nicht nur bot sie als wahre Mutter die Opfergabe dar aus ihrem eigenen Fleische, sie widmete und weihte sie auch Gott dem Herrn bei der Darstellung im Tempel; denn sie wußte es wohl, und das Wort des greisen Simeon bestätigte und enthüllte es ihr noch mehr, daß der wahre „Erstgeborene" des Vaters nicht wie die vorbildliche Erstgeburt wirklich losgekauft werden konnte, daß er vielmehr schon damals dem Dienste und der Ehre des Allerhöchsten feierlich zum Opfer geweiht wurde. Als endlich das große Versöhnungsopfer blutig dargebracht ward, stand die heldenmüthige Mutter am Opferaltare ihres Sohnes. Es war, als gebe sie sichtlich ihre Zustimmung, daß der Baum des Lebens aufgepflanzt werde inmitten der sündigen Welt, und daß die wahre Frucht des Lebens in der Liebes- und Leidensgluth des Erlösungsopfers für alle Menschen heranreife[1].

Aus dieser Doppelbeziehung zu den zwei großen weltgeschichtlichen Thatsachen der Menschwerdung und des Erlösungsopfers ergibt sich die Stellung der Gottesmutter zur gesamten Menschheit. Sie ist die zweite Eva, die Mutter aller (übernatürlich) Lebendigen. Denn sie hat der ganzen Welt Christus geschenkt, der das Leben der Welt ist. Und wie Eva vermittelnd zur Sünde des Stammvaters und damit zur Erbsünde aller Menschen mitgewirkt, so hat Maria vermittelnd zum Erlösungswerke Christi und damit zur Wiedergewinnung des Gnadenlebens für alle Menschen mitgewirkt. „Weil du das gethan" — so konnte Gott zu ihr sprechen, ähnlich wie er einst dem Abraham geschworen, als er in das Opfer Isaaks eingewilligt hatte —, „weil du um meinetwillen deines eingeborenen Sohnes nicht geschont, darum will ich dich segnen und deine Kinder mehren wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Meeresstrand."[2]

Endlich hat die Mutter Christi auch Antheil erhalten an der persönlichen Verherrlichung ihres Sohnes. Wie er, so ist sie durch ihn

[1] Vgl. Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik IIIa, 600 ff.

[2] 1 Mos. 22, 16 f.

von den Fesseln des Todes befreit worden. Der Tod, der für sie keine Strafe sein konnte, durfte sie nicht als Beute zurückbehalten. Und wie der Herr den Tod in seiner eigenen Zwingburg zu nichte gemacht und selbst glorreich aus dem Grabe erstanden, so hat er seine heiligste Mutter, die wie ein Fleisch mit ihm gewesen, vor der Verwesung des Todes bewahrt und in seine himmlische Herrlichkeit aufgenommen und mit der dreifachen Krone höchster Ehren, Freuden und Gewalten geschmückt.

Was aber die drei religiösen Aemter Christi betrifft, so sind diese freilich dem menschgewordenen Gottessohne unveräußerlich eigen. Und dieselben als Stellvertreter Christi sichtbar zu verwalten, war den Dienern der Kirche im Laufe der Jahrhunderte und unter den verschiedenen Nationen der Erde von der Vorsehung Gottes zugedacht. An diesen Aemtern als solchen theilzunehmen, konnte also nicht wohl ein persönlicher Ehrenvorzug der Gottesmutter sein. Indes sie ist durch ihre Stellung zum Gottmenschen und durch ihn zu seinen mystischen Gliedern das erhabene Vorbild der Kirche, welche fort und fort diese mystischen Glieder Christi zubereitet, ihm einverleibt und zur Vollendung führt. Daher die althergebrachte Auffassung, die in Maria den Typus der Kirche erkannt hat. Mit großer Vorliebe hat z. B. der hl. Augustinus diesen Gedanken ausgebildet und verwerthet [1].

Weil Maria Mutter Christi ist, darum ist sie auch die Mutter der Menschen. Sie hat allen das Leben der Gnade durch Christus gebracht. Aber in noch viel innigerer Weise ist sie die Mutter der Christen. Denn wir Christen haben das Leben nicht nur durch Christus, sondern in ihm. Christus ist unser Leben geworden. Wir sind seine mystischen Glieder. Nun ist es aber die amtliche Aufgabe der Kirche, Mutterstelle an den Menschen zu vertreten. Durch ihre Lehre, durch die Verkündigung des Evangeliums werden die Menschen gleichsam gezeugt und empfangen im Schoße der Kirche [2]. Durch die Taufe werden sie wiedergeboren in Christus und durch die übrigen Gnadenmittel belebt und befruchtet in ihm. Durch ihre Leitung und Regierung endlich werden sie zur vollen Reife in Christus herangebildet [3]. So ist die Thätigkeit der

---

[1] S. Th. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin (Paderborn 1892) § 4.

[2] In Christo enim Iesu per evangelium ego vos genui (1 Cor. 4, 15). Cf. *Aug.*, Serm. 215, n. 4.

[3] Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis (Gal. 4, 19).

Kirche mütterlich fruchtbar und zugleich jungfräulich unversehrt — ein Nachbild der jungfräulichen Mutterschaft Mariä.

Und um so vollkommener ist diese Aehnlichkeit zwischen Maria und der Kirche, weil Maria auch durch ihre eigene liebende Mitwirkung zum Werke unserer Erlösung beigetragen hat. Sie ist nach einem Worte des hl. Augustinus unsere Mutter auch durch die Liebe geworden [1]. Darin aber eifert ihr die Kirche nach, die immer mit dem Worte des Apostels sprechen kann: „Zeuge ist mir Gott, wie sehr ich euch alle liebend umfange mit der Liebe Jesu Christi.“ [2]

Ist so der rechte Glaube über Maria die Bürgschaft für den rechten Glauben an Christus und sein Werk, ja sogar der prägnante Ausdruck des Glaubens des Christen, so ist andererseits die persönliche Andacht zur Mutter Gottes ganz naturgemäß der prägnante Ausdruck des christlichen Herzens.

Wenn wir als Christen die unaussprechlich innige Beziehung Mariä zu Jesus und durch ihn zu uns gläubig überdenken, so kann es nicht anders sein, als daß unser christliches Herz warm werde in zärtlicher, kindlicher Andacht zu ihr. Sie ist die Mutter Jesu und unsere Mutter — damit ist alles gesagt. Darum gebührt ihr, der Mutter der Christenheit, Hochschätzung, Liebe und Vertrauen wie sonst keinem der Heiligen Gottes.

Es gebührt ihr eine ganz eigene Hochschätzung. Denn ihre Würde überragt alles Geschaffene; sie steht in der nächsten und zugleich zartesten Beziehung zu Gott, die es geben kann. Ihre Vorzüge sind eine Abstrahlung der Ehrenrechte ihres Sohnes, der der wahre Sohn Gottes ist. Ihre Tugend und Heiligkeit ist das vollendetste Muster und Vorbild für alle. Der Heiland selbst wollte ja ihr Lob und ihre Ehre vor allem darin anerkannt sehen, worin wir unserer Mutter nachstreben können: daß sie so vollkommen „das Wort Gottes gehört und es bewahrt“, daß sie allezeit „den Willen seines Vaters gethan, der im Himmel ist“ [3].

Es gebührt ihr auch eine ganz außerordentliche Liebe. Unser gesundes christliches Gefühl sagt es uns, daß wir ihr nicht nur eine vorzügliche Liebe der Werthschätzung schulden, weil kein Geschöpf Gott so lieb und unserer Liebe so würdig ist wie sie, sondern auch eine hingebende Liebe der Dankbarkeit für alles, was sie einst für uns gethan und gelitten.

---

[1] Mater visceribus caritatis (Serm. 192, c. 2).

[2] Testis enim mihi est Deus, quomodo cupiam omnes vos in visceribus Iesu Christi (Phil. 1, 8).

[3] Vgl. Luc. 11, 28. Matth. 12, 50.

Aber noch mehr. Wir wissen und wir fühlen es, daß auch jetzt noch ihre persönliche Liebe zu einem jeden von uns fortdauert als zärtlich starke Mutterliebe, nur verklärt im Lichte der seligen Anschauung und entflammt in der Gluth der seligen Liebe Gottes. Darum drängt es den wahren Christen, seine himmlische Mutter mit innigster, persönlicher, stets wachsender Kindesliebe wieder zu lieben.

Und endlich das Vertrauen, mit dem die christliche Andacht zur Mutter dort oben im Vaterhause aufschaut! Die Christenheit ist nicht ein Haus, in dem die Mutter weggestorben. Durch die Gemeinschaft der Heiligen ist die Christenheit auf Erden stets verbunden mit dem himmlischen Vaterhause. Die goldenen Bande der gleichen thatkräftigen Vater- und Familienliebe umschlingen unsere vollendeten Brüder und Schwestern mit uns. Sollte nur das süße Band der Mutterliebe gelockert und die liebende Sorge der Mutter um ihre darbenden, von allen Seiten bedrohten Kinder erstorben sein? Unmöglich. Wenn es auch ihr Antheil nicht ist, in den äußern amtlichen Veranstaltungen des Christenthums als Dienerin ihres göttlichen Sohnes für uns thätig zu sein, so wird sie um so mehr als seine Mutter uns mit ihrer „bittenden Allmacht" zu Hilfe kommen. „Wer für die Seinigen und zumal für seine Familienangehörigen keine Sorge trägt, der hat den Glauben verläugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger." [1] Und wiederum: „Wer das Leben dieser Welt spenden kann und seinen Bruder in Noth sieht, aber sein Herz gegen ihn verschließt: wie bleibt die Liebe Gottes in dem?" [2] Und Maria, die Mutter Christi und unsere Mutter, sollte uns das Leben der Ewigkeit nicht erlangen wollen, da sie durch ihre Fürbitte es uns zu erlangen vermag?!

Nein, die wahre Christenheit hat die alles umfassende Fürbitte Mariä recht verstanden. Sie „spendet durch ihre Fürbitten das Heil allen" [3], die nur immer es empfangen wollen. Sie führt uns zu Christus und seinen Gnadenschätzen, wie Christus und seine Gnade uns durch sie gekommen. Alle Gnaden, die durch Gebet erwirkt werden, gehen gleichsam durch die mütterlichen Hände Mariä [4]. Sie ist wirklich die „Mutter der göttlichen Gnade", „unser Leben" und „unsere Hoffnung" [5]. Denn „so ist es der Wille dessen, der uns alles durch Maria schenken wollte" [6].

---

[1] 1 Tim. 5, 8. [2] 1 Joh. 3, 17. [3] Germ. CP. serm. de zona Virginis.
[4] Cf. *Suarez,* De Mysteriis disp. 23, sect. 2.
[5] In den Gebeten der Kirche. [6] *Bern.,* Serm. Signum magnum.

2. Die Kirche als der mystische Leib Christi.

Eine weitere Gruppe specifisch christlicher Wahrheiten entspricht den eigenthümlichen Verrichtungen des christlichen Priesteramtes. Um diese Wahrheiten in ihrem innern Zusammenhange zu verstehen, scheint es aber unerläßlich, die eigenartige Beziehung zu Christus näher zu untersuchen, welche die Kirche vermöge ihrer priesterlichen Amtsverrichtungen empfängt.

Daß diese Beziehung zu Christus beim Priesteramte eine wahrhaft eigenartige ist — weit geheimniß- und lebensvoller als beim Lehr- und Hirtenamte —, darf schon von vornherein kaum wundernehmen. Das Priesterthum ist ja in jeder Religion der getreueste Ausdruck ihres ganzen Wesens. „Wird das Priesterthum umgewandelt, so geschieht nothwendig auch eine Umwandlung des (ganzen Religions-) Gesetzes.“ [1] Nach dem Priesterthum muß sich eben alles andere in einer Religionsanstalt richten. Denn das Priesteramt allein erstrebt und erreicht unmittelbar den wesentlichen Zweck der Religion: die Verherrlichung Gottes und die Heiligung der Menschen. Opfer und Heiligungsmittel sind darum der Kern der religiösen Institutionen. Selbst die Lehre und Regierung beziehen sich vornehmlich und am nothwendigsten gerade auf sie.

Wo nun wie im Christenthum der thatsächlich von Gott gewollte Zweck der Religion eine vollkommene, Gottes würdige Verherrlichung und eine übernatürliche Vollendung seiner Geschöpfe ist, da wird auch die priesterliche Amtswaltung das denkbar Erhabenste und Geheimnißvollste sein. In der That, nur Christus, und zwar durch persönliche Thätigkeit, kann eine unendlich vollkommene, d. h. Gottes wahrhaft würdige Verherrlichung entrichten und die übernatürliche Gnade spenden.

So ist es also ganz der Natur der Dinge gemäß, wenn gerade vermöge der priesterlichen Amtswaltung der Kirche „Christus im Christen-

[1] Hebr. 7, 12.

thum" in der vollkommensten und wahrsten Weise fortlebt. Man hat diese ganz wunderbare und lebensvolle Gemeinschaft und Einheit Christi mit seiner Kirche dadurch bezeichnet, daß man die Kirche „den mystischen Leib Christi" genannt hat. — Versuchen wir also, die Bedeutung dieses theologischen Begriffes ein wenig zu erläutern und seine thatsächliche Richtigkeit aus innern theologischen Gründen zu erweisen.

Es versteht sich zunächst wohl von selbst, daß uns die Bezeichnung „mystischer Leib Christi" nicht gleichbedeutend ist mit „Gemeinschaft der Heiligen". In diesem Sinne kommt der Ausdruck „Leib Christi" und (später) „mystischer Leib Christi" allerdings zuweilen beim hl. Augustinus und bei ältern Theologen vor [1]. Aber da die Gemeinschaft der Heiligen eine bloß innerliche Gemeinschaft in der Liebe oder Gnade Gottes besagt, so kommt ihr der Name „Leib Christi" jedenfalls in bloß übertragener oder metaphorischer Bedeutung zu; von einem wahren „Leib" oder „Organismus" kann also hier gar nicht die Rede sein. Je nachdem die Stellung Christi als des „Hauptes" im Reiche der Gnade nur von seinem höchsten Vorrang oder außerdem auch von seiner vermittelnden Ursächlichkeit für die Gnade der übrigen verstanden wird, können denn auch, wie es thatsächlich geschieht, in jenem weitesten und übertragenen Sinne sogar die Engel oder wenigstens die Gerechten des Alten Bundes zum mystischen Leibe Christi gerechnet werden.

Den Zusatz „mystisch" ferner nehmen wir auch nicht bloß in einem abgeblaßten Sinne. Er soll nicht etwa bloß soviel sagen als „moralisch", so daß damit ein socialer Körper im Gegensatz zu einem physischen Organismus gemeint wäre. In dieser Weise könnte auch ein Staat ein mystischer Körper genannt werden. Aber diese Bezeichnung ist doch durchaus ungebräuchlich. Uebrigens könnte man vermöge dieser Bedeutung des Wortes „mystisch" die Kirche streng genommen nicht den (mystischen) Leib Christi nennen, so wenig wie ein monarchischer Staat der Körper des Königs heißt. Der König ist wohl das Haupt des Staatskörpers, aber nur insofern er im Staatsorganismus die höchste Regierungsgewalt hat, nicht insofern er den Staat wie ein mit ihm zur Seinseinheit verbundenes Ganzes wirklich belebte. Der König kann nicht sagen: Der Staat ist mein Leib — weil die im Staatskörper sich vollziehenden Lebensverrichtungen nicht seine Thätigkeiten sind, nicht von ihm als belebendem

[1] Vgl. Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche (Freiburg 1893) § 2.

Princip ausgehen, sondern nur von ihm als Träger der höchsten moralischen Gewalt geleitet werden. Darum ist der Staat höchstens ein (moralischer oder Gemeinde=) Leib, welcher der Leitung des Königs untersteht.

Anders verhält sich die Sache bei der Kirche Christi. Christus ist nicht der Träger der höchsten socialen Gewalt — das ist sein sichtbarer Stellvertreter, der Papst[1]. Aber Christus ist wirklich das belebende Princip jenes moralischen Organismus, welcher die Kirche ist. Die Kirche heißt sein Leib nicht wegen ihrer socialen Organisation, sondern — diese vorausgesetzt, weil sie sonst kein moralisches Ganzes, kein „Leib" wäre noch werden könnte — wegen des belebenden Einflusses, welchen Christus persönlich in diesem moralischen Ganzen ausübt und welcher diesem moralischen Ganzen eine wahre geistige Seinseinheit in Christus verleiht. Somit heißt die Kirche Leib Christi nicht im bloß metaphorischen Sinne, als wäre sie nur ein moralisches Ganzes, eine Gesellschaft, die Christo als höchstem Herrn angehört, sondern im eigentlichen[2], wenn auch natürlich analog verstandenen Sinne. Das heißt: Es besteht zwischen ihm und seiner Kirche dasselbe Verhältniß wie zwischen dem belebenden Princip (das wir unter dem Bilde des Hauptes uns denken) und dem von ihm belebten Leib oder Organismus. Nur liegt dieses Verhältniß hier nicht auf materiellem, sondern auf geistigem Gebiete.

Das ist die Bedeutung des Namens „Leib Christi", welchen die Offenbarung selbst[3] und mit ihr das christliche Bewußtsein aller Zeiten der Kirche beilegt. Zweierlei ist darin eingeschlossen: 1. daß Christus persönlich in seiner Kirche thätig ist, wie das Haupt oder das damit versinnbildete Lebensprincip thätig ist in seinem Körper[4]; 2. daß durch diese belebende Thätigkeit Christi die Kirche eine wahre, geistige Seinseinheit in Christus empfängt, ähnlich wie der Körper durch das in ihm thätige Lebensprincip zu einem einheitlichen, materiellen Ganzen wird[5].

---

[1] Vgl. unten Abschnitt 3.

[2] „Eigentlich" = wahrhaft, im Gegensatz zu metaphorisch. „Analog", weil dieses wahrhaft bestehende Verhältniß nach Weise eines andern (nämlich des physischen menschlichen Organismus) ausgedrückt ist.

[3] In der Heiligen Schrift z. B. 1 Kor. 12, 27. Eph. 1, 23; 5, 23. Kol. 1, 18. 24.

[4] Vgl. besonders Eph. 4, 16. Kol. 2, 19.

[5] Vgl. in dieser Hinsicht besonders Röm. 12, 5. 1 Kor. 10, 17; 12, 12. 13. 20. Eph. 2, 16. Kol. 3, 15.

Die Theologie aber hat diesen Begriff noch näher bestimmt und erklärt durch das Beiwort „mystisch". Dadurch wird nämlich die Sonderart jener belebenden Thätigkeit Christi bezeichnet, welche die Kirche zu seinem Leibe macht, oder, was daraus folgt: die Art und Beschaffenheit der Wirkung, welche aus dieser Thätigkeit hervorgeht. Wie die Kirche überhaupt in der theologischen Sprache der „mystische" Christus ist, so ist sie auch — mit Rücksicht auf seine belebende Thätigkeit in ihr — der „mystische" Leib Christi. Mit andern Worten: Christus übt alle seine Aemter in der Kirche auf mystische Weise aus, also auch sein Priesteramt. Und die Kirche hinwiederum ist durch jene mystische Amtswaltung Christi das „mystische" Werk Christi, also auch durch seine belebende priesterliche Amtswaltung sein „mystischer" Leib.

Denn was bedeutet eigentlich dieses leider so viel mißbrauchte Wort „mystisch"? Seiner Etymologie nach heißt es zunächst „geschlossen", „verborgen". Natürlich besagt es aber ebenso wie das entsprechende Hauptwort „Mysterium" immer etwas Verborgenes, Geheimnißvolles, dessen Dasein auf irgend eine Weise für den Menschen sichtbar oder erkennbar wird. Sonst könnte ja der Mensch nicht darüber reden. Weil es nun aber dem Christenthum eigenthümlich ist, übernatürlich göttlichen Inhalt unter menschlich sichtbaren Zeichen und Handlungen zu bergen, so hat schon früh das Wort „Mysterium" in der christlichen Sprache einen specifischen, jedoch noch sehr weiten Sinn angenommen[1]. Es bezeichnete jede übernatürliche, unter christlichen Lehren, Riten, Zeichen u. s. w. verborgene Realität oder umgekehrt diese Lehren, Riten, Zeichen u. s. w. selbst[2]. Das Wort „mystisch" hat als theologischer Kunstausdruck diese Bedeutung behalten.

Demgemäß würde die Kirche deshalb der mystische Leib Christi sein, weil die sie belebende (priesterliche) Thätigkeit Christi übernatürlich wahrhaft, aber unter sinnenfälliger menschlicher Vermittlung, nämlich durch die priesterliche Dienstleistung der Kirche, sich vollzieht. Oder, was dasselbe

[1] Näheres bei Schanz, Die Lehre von den heiligen Sacramenten § 2. Das Wort „Sacrament" hatte früher eine entsprechend umfangreiche Bedeutung. Durch den Tropus der Synekdoche können nämlich die beiden Wörter miteinander vertauscht werden. Sciendum autem, quod sacramentum et mysterium in hoc differunt, quia sacramentum signum est visibile aliquid significans, mysterium vero aliquid occultum ab eo significatum. Alterum tamen pro altero ponitur . . . (*Algerus*, De sacramentis corp. et sang. Dom. I, 4).

[2] In rebus sensibilibus, omnia vero intelligibilia (νοητά) a Christo sunt tradita, sagt Chrysostomus (In Matth. hom. 82, al. 83). Aehnlich oft die Väter, namentlich in den Abhandlungen oder Katechesen de mysteriis. Einige Aussprüche Augustins führt z. B. Algerus a. a. O. an.

ist, sie würde sein mystischer Leib heißen, weil ihre übernatürliche Lebenseinheit oder Lebensgemeinschaft mit Christus unsichtbar durch sichtbare Functionen ihres Priesteramtes gewirkt und erhalten wird.

In der That ist dies die Auffassung des in Rede stehenden Ausdruckes, welche längst in der Theologie herkömmlich und stehend geworden ist[1].

Wie wird sich nun der speculative Beweis erbringen lassen, daß die Kirche wirklich im erklärten Sinne der mystische Leib Christi ist? Es folgt, wie gesagt, aus dem christlichen Priesteramt. Denn in der Natur des christlichen Priesteramtes liegt, wie wir sogleich sehen werden, der innere Grund, warum 1. Christus persönlich — als verborgener Spender des übernatürlichen Lebens — in der Kirche thätig ist, und warum 2. die Kirche eine wahre geistige Seinseinheit in Christus besitzt und mit ihm und durch ihn ein lebendiges Ganzes ausmacht. Gerade in diesen beiden Momenten haben wir aber oben die Bedeutung des Wortes „Leib Christi" erkannt. Und da beides wegen der Sichtbarkeit der Kirche und ihres von Menschen verwalteten Priesteramtes durch sinnenfällige Vermittlung der Fall ist, so ist damit die Richtigkeit der Behauptung dargethan, die Kirche sei der „mystische Leib Christi".

Der erste jener zwei Sätze ergibt sich leicht aus der früher festgestellten Thatsache, daß Christus der Träger des christlichen Priesteramtes ist[2]. Denn im Unterschied vom Lehr- und Hirtenamt erheischt die Ausübung des christlichen Priesteramtes in der That eine persönliche Thätigkeit Christi. Die beiden andern Aemter haben nämlich nur eine moralische Wirkung zu vermitteln, das Priesteramt eine physische. Die moralische Wirkung der Belehrung und der Leitung kann mit Wahrheit Christo zugeschrieben werden, wenn er nur dem Lehrer die zu lehrende Wahrheit, dem Hirten die zu bethätigende Autorität mitgegeben hat. Denn dann ist es wahr, daß Christus so lehrt und Christus leitet, wenn der menschliche Lehrer oder Hirt ohne jeden persönlichen Einfluß Christi auf seine einzelnen Handlungen seines Amtes waltet. Hingegen ist die dem christlichen Priesteramt eigenthümliche Wirkung eine übernatürliche Realität, die der physischen Ordnung der Dinge angehört[3]. Eine physische Wirkung kann man aber nicht im wahren und eigentlichen Sinne dem-

---

[1] Man vgl. z. B. *Franzelin*, De Ecclesia Christi th. 18, besonders p. 309 sqq., wo auch der positiv dogmatische Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung geführt wird.

[2] Oben I. Theil, § 1, S. 15 ff. [3] Vgl. oben S. 28 ff. 31 ff.

jenigen zuschreiben, der nicht auf die einzelne Handlung, und zwar gerade auf die Wirkungskraft, durch welche sie die physische Wirkung verursacht, einen thätigen Einfluß ausübt. Wer z. B. seinem Diener den Auftrag gäbe, einen Stein aufzuheben, von dem könnte man nicht sagen, er habe selbst den Stein aufgehoben, sondern nur, er habe ihn aufheben lassen. Hätte der Auftrag sich auf eine moralische Wirkung bezogen, z. B. einem Dritten etwas mitzutheilen oder ihn über etwas zu belehren, so dürfte man nach Erfüllung des Auftrages im eigentlichen und strengen Sinne sagen, der Auftraggeber habe jenen Dritten belehrt oder ihm etwas mitgetheilt.

Daraus geht hervor, daß Christus nicht im wahren und eigentlichen Sinne der Träger des christlichen Priesteramtes sein könnte, wenn er nicht selbst thätig zu den priesterlichen Verrichtungen oder zu der Wirkungskraft mitwirkte, vermöge deren sie die ihnen eigene übernatürliche physische Wirkung hervorbringen.

Umgekehrt können wir aus der Eigenart dieser übernatürlichen Wirkungen in den priesterlichen Functionen schließen, daß niemand anders als Christus sie selbständig handelnd hervorbringen könnte. Es sind ja übernatürliche Gnadenwirkungen, Früchte des Erlösungswerkes Christi. Sie gehören also dem Erlöser an, und niemand anders kann darüber verfügen als er. Ist es also wahr, daß die priesterliche Handlung aus sich und ihrer Natur nach die Erlösungsgnade in den Menschen zu wirken vermag, so kann sie diese Kraft nur daher besitzen, daß Christus, der in ihr seine Erlösungsgnade zuzuwenden beschlossen hat, durch sie wirkt, d. h. daß er einer solchen Handlung jenen innern moralischen Werth oder jene Würde verleiht, wodurch sie vor Gott der wahre Grund der Gnadenverleihung ist. Mit andern Worten: Christus, durch sein Verdienst der moralische Urheber aller Gnade, hat diese priesterlichen Functionen in der Ordnung der moralischen Wirksamkeit zu seinem Werkzeug gemacht[1].

Wir haben bisher festgestellt, daß Christus als Träger des christlichen Priesteramtes die priesterlichen Functionen persönlich, wenn auch nur durch moralische Wirksamkeit, ausüben müsse. Damit ist der Begriff des mystischen Leibes Christi aber noch nicht gegeben. Denn dadurch ist nur eine Thätigkeit Christi im moralischen Körper, der die Kirche ist, gefordert. Es ist also zweitens zu zeigen, daß diese Thä-

[1] In der Sprache der scholastischen Theologie: Christus ist die causa moralis principalis, die sacramentale Handlung ist die causa moralis instrumentalis der sacramentalen Wirkung.

tigkeit wirklich die Kirche als ein von Christus belebtes und mit ihm zu einer geistigen Seinseinheit verbundenes Ganzes erscheinen läßt. Denn dann erst ist sie wahrhaft sein (geistiger) Leib.

Wenn wir uns — ohne jede christliche Heilsanstalt — eine einzelne sichtbare Handlung dächten, welcher Christus die moralische Würde einer ihm persönlich angehörenden Handlung zur Zuwendung seiner Erlösungsfrucht verliehen hätte, so wäre eine solche gnadenwirksame Handlung auch eine wahre Handlung Christi. Aber sie wäre noch kein Sacrament, keine christlich priesterliche Amtsverrichtung. Warum das? Offenbar, weil sie ohne Beziehung zur Kirche Christi wäre. Wir hätten eine sichtbare Handlung, von Christus unsichtbar gewirkt, aber wir hätten keine Amtsverrichtung der Kirche. Christus würde durch sichtbare Vermittlung einen Menschen übernatürlich beleben, aber dieser sein Einfluß wäre nicht ein organischer, weil er sich nicht in einem Organismus und mit wesentlicher Abhängigkeit von einem Organismus vollzöge. Wenn aber umgekehrt eine sichtbare und zugleich unsichtbar gnadenwirksame Handlung zugleich Amtsfunction der Kirche ist, weil sie im Organismus der Kirche und in innerer Abhängigkeit von demselben verrichtet wird, dann erscheint Christus und seine Kirche als ein Ganzes in dieser Lebensfunction; dann ist Christus das unsichtbare Lebensprincip, die Kirche der von ihm belebte Organismus; und die sacramentale Handlung, durch welche Christus das übernatürliche Leben spendet, ist wegen ihrer innern Abhängigkeit von der Kirche als dem Leibe oder Organismus Christi eine wahrhaft organische zu nennen. Es bleibt uns also nur nachzuweisen, daß jede sacramentale Handlung in der That in dieser unlösbaren Beziehung zur Kirche steht. Dann haben wir auch bewiesen, daß die Kirche wirklich Christi mystischer Leib ist.

Was die positive Theologie betrifft, so mag es sein, daß sie diese Seite jeder sacramentalen Handlung häufig weniger berücksichtigt und mit geringerer Sorgsamkeit untersucht. Aber die Lehre ist nichts weniger als neu. Gerade sie liegt der kirchlichen Praxis in der Behandlung der von Irrgläubigen gespendeten Sacramente zu Grunde. Denn die Kirche anerkennt nur ihre eigenen Sacramente. Sacrament und überhaupt priesterliche Amtswaltung kann im Christenthum nur das sein, was die Kirche selber thut. Das ist die Ueberzeugung, von der die Kirche in der Frage über die Giltigkeit der Sacramente ausgeht. Aber sie weiß, daß Häretiker und Schismatiker „die Sacramente des Herrn" „aus der katho-

lischen Kirche" wie „gestohlenes Gut" mitgenommen haben[1]; daß die Sacramente auch außerhalb der Kirche Eigenthum der Kirche bleiben[2]; ja daß diese unauflösliche Beziehung der Sacramente auf die Kirche in gleicher Weise die Einheit der Sacramente und die Einheit der Kirche begründet[3].

Was also tausendmal von den Theologen ausgesprochen wird, daß nämlich die Kirche die Sacramente spende und jedes wahre Sacrament der Kirche angehöre, ist nicht nur so obenhin und metaphorisch aufzufassen, sondern im wahren und strengen Sinne. Die sacramentalen Handlungen können nur durch die der Kirche innewohnende Lebenskraft Christi zu stande kommen, d. h. sie müssen unsichtbar organische Thätigkeiten im übernatürlich belebten Organismus der Kirche sein. Daher denn auch die stehende kirchliche Lehrformel, daß ein Sacrament nur dann vorhanden ist, wenn der „Spender" wenigstens beabsichtigt „zu thun, was die Kirche thut". Die Intention des Spenders muß wenigstens einschlußweise die Function der Kirche zum Gegenstand haben, weil jedes Sacrament thatsächlich und wesentlich eine solche ist.

Es steht also fest: Christus theilt als Träger des christlichen Hohenpriesterthums das übernatürliche Leben durch seine Kirche mit. Gerade darum ist ja die Kirche in Wahrheit seine Braut, weil er durch sie die Menschen zu Kindern der Familie Gottes macht. „Aus ihrem Schoße werden wir geboren, mit ihrer Milch ernährt, von ihrem Geist belebt", wie so schön der hl. Cyprian sich ausdrückt[4]. Gewiß, „das alles könnte Christus als der Allmächtige durch sich allein: taufen, die Eucharistie consecriren, weihen, Sünden nachlassen und ähnliches. Aber der demüthige, treue Bräutigam will nichts von alledem thun ohne seine Braut. Was also Gott verbunden hat, das trenne nicht der Mensch. Ich sage, dies Geheimniß ist groß, in Christus und in der Kirche." [5]

Die Kirche ist es daher auch, für welche Christus nach der Lehre der Offenbarung diese übernatürliche Fruchtbarkeit verdient hat. Sie ist die nächste und unmittelbare Frucht seiner Erlösung für die nachchristliche Menschheit. Sie ist die Braut, um die er zu werben gekommen und

---

[1] *August.*, Ep. 105, n. 1; Ep. 93, c. 11, n. 46.

[2] *Id.*, In Io. tract. VI, n. 15.

[3] Cf. ibid. n. 6, wo der heilige Lehrer dies in betreff der Taufe behauptet.

[4] De unit. Ecclesiae c. 5.

[5] *Isaac* (abb. coenobii de Stella), Serm. 11 (*Migne*, P. L CXCIV, 1729).

die er sich in seinem Blute angetraut[1]. Sie „hat er geliebt und sich für sie dahingegeben, damit er sie heilige, sie reinige in dem Bade des Wassers mit dem Worte, damit er selber sich die Kirche darstelle als hochherrliche (Braut), die nicht Makel hat noch Fehle oder dergleichen, sondern daß sie heilig sei und tadellos"[2]. Darum ist sie sein, „er hat sie sich erkauft durch sein Blut"[3].

Darum ist sie auch für uns eine wahre Mutter. Wer Gott zum Vater haben will, muß die Kirche zur Mutter haben — das ist seit alters das Losungswort des Christenthums[4]. Nur in ihr und durch sie spendet Christus als unser Hohepriester das göttliche Leben der Gnade.

Wenn aber so die Kirche mit Christus, dem Träger ihres Priesteramtes, als wahres Mitprincip für die übernatürliche Belebung ihrer Glieder verbunden ist, so heißt sie mit Recht der Leib Christi, und weil diese Belebung unsichtbar übernatürlich ist, aber vermittelt durch sichtbare menschliche Dienstleistung der Kirche, darum heißt sie nach theologischem Sprachgebrauch „der mystische Leib Christi".

Dieselbe Folgerung läßt sich auch aus dem andern Theologumenon ableiten, nach welchem Christus der „Inhalt" der Christusämter in der Kirche, also auch der Inhalt des christlichen Priesteramtes sein muß. Es wurde oben ausgeführt, in welchem Sinne wir diese Breviloquenz verstehen. Daß es aber wirklich sich so verhalte, daß der charakteristische Inhalt aller christlichen Aemter oder ihre eigenthümlichen Verrichtungen sich durch die Beziehung zur Person Christi bestimmen, das wurde dort gerade daraus geschlossen, daß Christus ihr geborener Träger ist. Hier brauchen wir nur eine besondere Anwendung dieses allgemeinen Gedankens auf das Priesteramt zu machen. Wenn schon die Eigenart der priesterlichen Amtsverrichtungen in der Kirche Christi uns bewies, daß Christus nicht in Wahrheit der Träger derselben sein könne, ohne die Kirche wirklich zu seinem mystischen Leibe zu machen: so wird die Erwägung, daß Christus auch der Inhalt dieses Priesteramtes ist, uns die Kirche als den fertigen, allseitig ausgebildeten mystischen Leib Christi erkennen

[1] Vgl. die Antiphon zum Benedictus am Feste der Erscheinung des Herrn: Hodie coelesti Sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Iordane lavit Christus eius crimina: currunt cum muneribus Magi ad regales nuptias, et ex aqua facto vino laetantur convivae. Alleluia.

[2] Eph. 5, 25 ff. [3] Apg. 20, 28.

[4] Vgl. schon *Cypr.*, De unit. Eccl. n. 6. S. auch oben S. 20 über die „alleinseligmachende" Kirche.

lassen. Die priesterlichen Amtshandlungen zeigen uns den mystischen Leib Christi im Werden[1]: der Gegenstand oder Ausfluß oder die unmittelbare Wirkung dieser priesterlichen Handlungen muß also derselbe mystische Leib Christi im fertigen Sein darstellen. Die Probe ist leicht zu machen.

Das, was infolge des christlichen Priesterthums besteht — und deshalb sein Gegenstand oder sein charakteristischer Inhalt —, ist Christus übernatürlich lebend in den Gliedern seiner Kirche. Das Leben der Gotteskindschaft, wie es das christliche Priesteramt vermittelt, ist das Leben Christi, von Christus in der Kirche und durch die Kirche gespendet. „Ihr alle, die ihr in Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen.“[2] Somit ist die Kirche, sofern sie als übernatürliche Frucht des christlichen Priesterthums betrachtet wird, nichts anderes als Christus, mystisch lebend in der christlichen Menschheit. Es bedarf wohl keiner langen Auseinandersetzung mehr, um es einleuchtend zu machen, daß das genau dasselbe ist, was wir oben gefunden: die Kirche ist formell durch ihr Priesterthum der mystische Leib Christi.

Ihr Wesen besteht in dieser Hinsicht also gerade in der übernatürlichen, sichtbar vermittelten Lebensgemeinschaft und Lebenseinheit mit Christus. Christus „nährt und hegt“ die Kirche wie sein eigen Fleisch, und wir „sind Glieder seines Leibes, aus seinem Fleisch und aus seinem Gebein“. Er hat seiner Braut angehangen, und beide sind zu einem Fleische geworden[3]. Darum ist er „das Haupt der Kirche, der Erlöser seines Leibes“[4].

Ja, so innig ist diese bräutliche Lebensgemeinschaft zwischen Christus und der Kirche, daß er, wenn auch auf moralische Weise, doch in Wahrheit ein Wesen mit ihr ist, wie das Haupt eins ist mit seinem Leibe. Es ist bekannt, wie deshalb der hl. Paulus die Kirche schlechthin „Christus“ nennt[5], und wie die heiligen Väter, allen voran der hl. Augustinus, so in dieser Auffassung leben, daß sie unbedenklich „Christus“ und „die Kirche“ miteinander vertauschen. Namentlich finden sie diese Anschauung z. B.

---

[1] Im logischen Sinne, d. h. begrifflich, bildet sich der mystische Leib Christi durch die organischen Lebensfunctionen, welche dem christlichen Priesteramt eigenthümlich sind. Die thatsächliche Ausübung dieser Lebensfunctionen und somit das thatsächliche Werden des mystischen Leibes Christi untersteht dem Hirtenamte. Vgl. unten Abschnitt 3.

[2] Gal. 3, 27. [3] Eph. 5, 29—31. [4] Ebd. V. 23.

[5] 1 Kor. 12, 12.

in den Worten Christi an den Kirchenverfolger Saulus: „Warum verfolgst du mich?“ durch den Herrn selbst bestätigt; denn Saulus verfolgte ja die Kirche Christi.

Ist aber die Kirche Christi lebendiger Leib und eins mit ihm in übernatürlicher Lebensgemeinschaft, so wird er sie durch seinen Geist beleben. Derselbe Geist, welcher Christus zum Gottmenschen macht und dem Gottmenschen als sein göttlicher Geist eigen ist, wird auch „durch Mittheilung“ das unsichtbare Lebensprincip seines mystischen Leibes und seiner mystischen Glieder. Darum wird der Heilige Geist bildlicherweise auch wohl das „Herz“ der Kirche genannt. Christus ist der (in sich sichtbare) Träger seines mystischen Leibes; darum erscheint das Haupt mit seiner sichtbaren, über alle andern Glieder hervorragenden Stellung als der geeignetste sinnbildliche Ausdruck für sein Verhältniß zu seinem mystischen Leibe. Der Heilige Geist aber ist das unsichtbare Lebensprincip, durch welches Christus seine Kirche mystisch belebt. Wenn wir also nach einer analogen sinnbildlichen Bezeichnung für ihn suchen, so ist gewiß kein Organ ein bezeichnenderes Symbol für sein Verhältniß zum mystischen Leibe Christi als das Herz; denn das Herz ist gerade das Organ, durch welches das lebenspendende Blut durch alle Glieder pulsirt wird, und zwar ist dies Organ, wie der Heilige Geist in der Kirche, äußerlich nicht sichtbar [1].

Fragen wir nun nach den einzelnen Elementen, welche zum Wesen des mystischen Leibes Christi gehören, so müssen wir naturgemäß an diejenigen organischen [2] Thätigkeiten in demselben denken, in welchen die übernatürliche Lebensgemeinschaft Christi durch sichtbare priesterliche Functionen vermittelt wird. Oder, was dasselbe ist, wir müssen die verschiedenen organischen Lebenswirkungen zusammenstellen, welche nach der katholischen Lehre durch ihre priesterlichen Amtsverrichtungen hervorgebracht werden.

Um dieselben richtig anzuordnen, sei daran erinnert, daß alle übernatürlichen Lebens- oder Gnadenwirkungen ein Ausfluß aus der einen grundlegenden Priesterthätigkeit Christi sind, welche er in seinem blutigen Erlösungsopfer vollendet. Seine ganze priesterliche Thätigkeit im

---

[1] Cf. *S. Thom.* 3, q. 8, a. 1 ad 3.

[2] „Organisch“ heißt eine Lebensthätigkeit oder Lebenswirkung, welche sich formell im Organismus vollzieht, welche also vom Organismus als lebendigem Ganzen abhängig ist.

Christenthum besteht nur in einer Zuwendung oder Mittheilung seines einen Erlösungsopfers [1].

In der That finden wir nun in allen Amtshandlungen des kirchlichen Priesterthums eine innige Beziehung zu diesem Erlösungsopfer des Herrn. Alle zusammen stellen sich dar als die zuwendende Weiterführung und Vollendung des am Kreuze ein für allemal vollzogenen Opfers. Sie sind gleichsam dessen Uebertragung in den mystischen Organismus der Kirche, so daß durch sie das Opfer Jesu Christi mystisch fortgesetzt und seinen Gliedern zugewendet wird.

Da aber, wie wir früher sahen, diese specifisch priesterlichen Amtsverrichtungen der Kirche organische Functionen sind, durch welche der mystische Leib Christi übernatürlich belebt wird, so lassen sie sich nach Analogie der Lebensthätigkeiten eines Organismus auffassen. Und zwar vollzieht sich, wie in einem natürlichen Organismus, die Mittheilung des übernatürlichen Lebens, welches aus dem Kreuzesofer entspringt, in dreifacher Abstufung. Diese Abstufung können wir uns in folgender Anordnung vorstellen.

Zuerst wird der zu belebende Organismus gebildet. Die verschiedenen Theile, aus welchen er bestehen soll, werden zu einem gleichartigen, gegliederten Ganzen aufgebaut. Das geschieht im mystischen Leibe Christi durch die Verleihung des dreifachen sacramentalen Charakters. Es ist die erste Lebensfrucht des Erlösungsopfers in der christlichen Kirche. Denn dadurch sind die Menschen, welche den mystischen Leib Christi bilden sollen, zu seinen mystischen Gliedern und Organen gestaltet. Der sacramentale Charakter ist die organische Verähnlichung mit Christus.

Zweitens wird der Gesamtorganismus belebt; die Quelle des Lebens wird in ihn hineingelegt, so daß er nun ein belebtes oder lebendiges Ganzes ausmacht. Im mystischen Leibe Christi geschieht das durch die eucharistische Darbringung oder Erneuerung des Kreuzesopfers, durch die heilige Messe. Durch sie fließt die Quelle des Lebens immerfort im mystischen Leibe; er ist übernatürlich befruchtet und belebt durch die belebende Thätigkeit des gottmenschlichen Hauptes und Hohenpriesters.

Drittens endlich werden die Glieder des lebendigen Organismus der Lebenswirkungen desselben theilhaftig gemacht. Der Zweck des Organismus, der in der vollkommenen Belebung und Ausbildung

---

[1] Vgl. unten S. 109.

und Bethätigung aller seiner Theile besteht, wird mehr und mehr verwirklicht. Dies geschieht im mystischen Leibe Christi durch die Zuwendung der eigentlichen Opferfrucht an die Einzelnen, d. i. durch die heiligen Sacramente. Denn durch diese wird das übernatürliche Gnadenleben den mystischen Gliedern Christi gespendet, genährt und vollendet. Die sieben Sacramente sind der siebenfache Gnadenquell im mystischen Leibe Christi.

§ 1.

Die organische Verähnlichung mit Christus.

Wenn die Kirche wahrhaft der mystische Leib Christi ist, so werden die Mitglieder der Kirche wahrhaft Glieder Christi sein. Wenn nämlich irgend ein Leben in einem Organismus und durch einen Organismus mitgetheilt werden soll, so ist die erste Vorbedingung für die Theilnahme an diesem Leben die organische Verähnlichung mit dem Organismus. Der Stoff, welcher in einen physischen oder materiellen Organismus aufgenommen wird, beginnt erst von dem Augenblicke an belebter Stoff zu sein, wo er dem Gesamtorganismus gleichsam einverleibt, d. h. durch die organische Lebensthätigkeit assimilirt ist. Was hier auf materielle Weise geschieht, das wird also auch in dem übernatürlich-geistigen, mystischen Organismus der Kirche auf übernatürlich-geistige, mystische Weise geschehen. Das übernatürliche Gnadenleben, welches, durch menschlich-sichtbare Thätigkeit vermittelt, im mystischen Leibe Christi kreist, wird nur denen zugeführt werden, welche diesem mystischen Organismus einverleibt, d. h. durch seine mystische organische Lebensthätigkeit assimilirt sind. Nur sie sind Glieder dieses übernatürlich lebendigen Leibes, nur sie besitzen jene organische Structur und Verbindung mit dem lebenspendenden Haupte, welche sie ihrem innersten Sein nach befähigt, das Leben des Gesamtorganismus in sich aufzunehmen.

Aber treiben wir die Analogie nicht zu weit? — Wir haben früher einmal erklärt, in welchem Sinne wir den aprioristischen Beweis für die thatsächliche Wirklichkeit des durch einen solchen Analogieschluß Gefolgerten als möglich oder als zwingend ansehen. Aber sehen wir von dieser aprioristischen Beweisführung ganz ab. Vergleichen wir nur das, was uns aus der kirchlichen Lehre und der theologischen Entwicklung derselben über die erwähnte organische Eingliederung in Christus bekannt ist, mit den eben aufgestellten Begriffen. Wir werden sehen, daß in der That alles so zutrifft, wie es diese Begriffe zu fordern scheinen.

Die erste übernatürliche Gnadenwirkung, welche die Kirche dem Menschen vermittelt, sobald er in sie eintritt und ihre Wirksamkeit in sich aufnehmen will, ist der sacramentale Charakter. Er ist die erste und wesentlichste Wirkung der Taufe, und die Taufe ist die Pforte, durch welche der Mensch in die Kirche eintritt. Wo immer die Taufe giltig gespendet wird, selbst wenn alle andern Gnadenwirkungen derselben vereitelt würden, da verleiht sie den Taufcharakter. Ohne ihn mag jemand zur gesellschaftlichen Einheit der Kirche gehören — wenn nämlich die Taufe als socialer Act betrachtet für giltig gelten muß, thatsächlich aber durch einen innern Mangel ungiltig war —, zum mystischen Leibe Christi als solchem gehört er nicht. Er hat die erste innerlich übernatürliche Gnadenwirkung des mystischen Leibes Christi nicht empfangen, und für alle fernern bleibt er unfähig, solange er nicht wahrhaft getauft ist.

Was ist nun nach kirchlicher Auffassung dieser sacramentale Charakter? Er ist ein geistiges und unverlierbares Zeichen, welches der Seele eingedrückt wird. Er ist eine übernatürliche Signatur, ein Merkmal, welches gleichsam, wie die Etymologie des Wortes Charakter andeutet, der Seele eingegraben, ein Siegel, welches ihr aufgeprägt ist.

Wenn aber das, so stellt dieses Zeichen etwas dar. Ein geistiges Zeichen kann ja nicht bloß arbiträr oder willkürlich und conventionell sein. Es muß also seiner Natur nach, daher ontologisch, etwas Bestimmtes bezeichnen oder ausdrücken, d. h. es muß eine Aehnlichkeit oder Configuration mit einem andern verleihen. Nichts ist auch in der überlieferten Lehre vom Charakter deutlicher bezeugt, als daß er ein Gepräge, ein Siegel, ein Abdruck sei. Sein ganzes Wesen geht in der That darin auf.

Nun entsteht aber weiter die Frage, wessen Bild oder Aehnlichkeit die mit dem Charakter geschmückte Seele trägt. Auch darüber läßt die kirchliche Auffassung vom Charakter und noch mehr die theologische Entwicklung seines Begriffes keinen Zweifel übrig. Er ist der Charakter unseres Königs, das Merkmal unseres höchsten Herrn und Führers, das Zeichen unserer Zugehörigkeit zu Christus. So finden wir ihn in den verschiedensten Wendungen von dem großen Verfechter dieser kirchlichen Lehre, vom hl. Augustinus, erklärt und beschrieben [1]. Und lange vor ihm hatte schon Theodotus das Siegel der Wahrheit, welches der Gläubige

---

[1] S. die kurze Zusammenstellung dieser augustinischen Lehre bei Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, bes. S. 211—213.

empfängt, die „Male (stigmata) Christi" genannt[1]. Ja der hl. Cyrill von Alexandrien steht nicht an zu sagen, daß das Taufsiegel, das der Seele aufgeprägt wird, Christus selber sei[2].

So ist es ja auch schon in dem tiefsinnigen Worte des Völkerapostels angedeutet: „Ihr alle, die ihr in Christus Jesus getauft seid, habt Christus angezogen." [3] Das ist die Würde, der Schmuck, die übernatürliche Schönheit der Christen. Auf ihrer Seele strahlen die ersten Züge der Aehnlichkeit mit dem eingeborenen, menschgewordenen Gottessohn. Sie nehmen theil an der Würde dessen, der die Vorzüge und Schönheit der ganzen Schöpfung wie in einem Brennpunkte strahlenden Lichtes in sich vereinigt. Er will sie gleichsam mit sich hineinerheben in das unendliche Lichtmeer ungeschaffener Schönheit. Darum leuchtet auf dem mystischen Gliede Christi wie ein Abglanz übernatürlichen Lichtes. „Gottes Name ist mit Christi Namenszug ihm aufgeprägt," wie Theodotus sich ausdrückt[4]. Und das Bild, das unter der Inschrift auf seiner Seele prangen soll, ist das übernatürliche Nachbild des natürlichen Sohnes Gottes. „Denn die er voraus kannte, hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes, auf daß dieser Erstgeborener unter vielen Brüdern sei." [5] Christus ist ja der Mittelpunkt aller Heilsliebe Gottes. Indem sein Bild in den Getauften zu erscheinen begonnen, ist der Anfang ihres Heiles gemacht; sie sind Mitglieder der großen Familie Christi geworden. Die Engel selbst, wie die heiligen Väter uns versichern, bewundern und verehren das heilige Zeichen; die bösen Geister fürchten den hehren Namen, der nun auf ihrer Seele prangt; und die Gläubigen erkennen und ehren

[1] Sic etiam anima, quae fidelis est quaeque *sigillum veritatis* accepit, *stigmata Christi* secum portat (*Theodotus* ap. *Clem. Al.* in Excerptis n. 86 [*Migne*, P. G IX, 698]).

[2] Sicuti circumcisus in Dei populum per id signum olim cooptabatur, sic baptizatus *Christo in se sigilli instar recepto* inter filios Dei ascribitur (In Luc. 2, 22).

[3] Gal. 3, 27.

[4] *Theod.* l. c.: Cum Domino numisma fuerit oblatum, dixit ille, non cuius illud iuris est, sed, cuius est imago ac superscriptio? Caesaris, ut cuius esset, illi daretur. Sic etiam fidelis Dei nomen per Christum (griechisch: ἀπογραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ) sibi superscriptum habet, Spiritum autem ut imaginem. Vgl. dazu *Aug.*, Contra ep. Parmen. II, 13, 29: Si enim aliqui furtim et extra ordinem in monetis publicis aurum vel argentum vel aes percutiendo signaverint, cum fuerit deprehensum, nonne illis punitis aut indulgentia liberatis cognitum *regale signum* thesauris regalibus congeretur? Offenbar derselbe Gedanke, auf den von Häretikern gespendeten Taufcharakter angewendet.

[5] Vgl. Röm. 8, 29 f.

in ihnen das geheiligte Eigenthum Christi und das Abbild ihres gemeinsamen Königs, wohl wissend, daß sich am Könige selbst vergreift, wer es wagt, mit frevler Hand sein Ebenbild zu entehren.

Durch den Taufcharakter also sind die Christen ausgeschieden von der profanen Welt, auserwählt zum Gottesreiche auf Erden: „Ihr alle seid eins in Christus Jesus. Gehört ihr aber Christus, so seid ihr also die Kinder Abrahams, die Erben der Verheißung." [1] Der Charakter hat sie zu Bausteinen des Gottestempels auf Erden gemacht. Und auf jedem dieser Bausteine erglänzt in unauslöschlichen Zügen der Name Christi. Nach ihm, der das Fundament des Gottesbaues ist, mußten die Steine eben behauen sein, wenn sie in das harmonische Gefüge des Gebäudes passen sollten; seinen Stempel, sein Gepräge mußten sie tragen [2]. Es ist ja nicht ein todtes Gotteshaus und Christus nicht ein lebloses Fundament, sondern Christus der Gottmensch ist das lebendige Fundament eines lebendigen Organismus. In uns als seinen Gliedern will er sein übernatürliches Leben weiterleben; darum mußte der Charakter uns ihm organisch angliedern; wir mußten Christus als dem Haupte des mystischen Organismus verähnlicht werden.

Indes eine solche organische Verähnlichung hat naturgemäß ihre Grade und Abstufungen. Zumal in einem vollkommenen Organismus tritt die Verschiedenheit der Glieder untereinander deutlich hervor. Es gibt Glieder, die nur als Theile des Ganzen am organischen Leben Antheil haben und auch das in mehr oder minder vollkommener Weise. Es gibt aber auch Glieder, die nicht nur selbst das organische Leben empfangen, sondern auch als Organe die Lebenswirkungen andern Gliedern vermitteln, und auch unter diesen Organen zeigt sich wieder eine staunenswerthe Mannigfaltigkeit, die zur Vollendung und Schönheit des Ganzen in hohem Maße beiträgt.

Sollte auch diese Analogie im mystischen Leibe Christi wiederzufinden sein?

Allerdings, und zwar in überraschend vollkommener Weise. Der übernatürliche Schmuck, den der Taufcharakter jedem Einzelnen verliehen hat, kann vervollständigt und bei vielen besonders bevorzugten Gliedern durch neue Züge der Aehnlichkeit mit Christus, dem Urbilde der mystischen

---

[1] Gal. 3, 28 f.

[2] Vgl. 1 Petr. 2, 4—10. Die ganze Stelle liest sich wie eine Beschreibung und Verherrlichung des sacramentalen Charakters.

Schönheit der Kirche, fortgebildet werden. Und so erwächst die gesamte Structur des mystischen Leibes Christi in ihrer schönen Gliederung und harmonischen Mannigfaltigkeit. Nach der kirchlichen Lehre prägen drei Sacramente dem Empfänger ein unauslöschliches Kennzeichen auf. Die Firmung, welche als Ergänzung der Taufe gilt, vollendet die Ausbildung des mystischen Gliedes Christi, welches durch die Taufe ihm angegliedert worden. Das Sacrament der Weihe aber gestaltet das Glied zu einem wahren Organe, das auch andern Gliedern das organische Leben vermitteln soll. Und unter diesen Organen selbst gibt es wieder, den drei hierarchischen Weihen entsprechend, eine dreifache[1] Abstufung ihrer besondern Verähnlichung mit Christus.

Wollen wir die Structur der Kirche im Bilde des materiellen Gotteshauses anschaulich machen, so müßten wir wohl sagen: Die Getauften sind nur einfach als Steine in das heilige Gebäude eingefügt; die Gefirmten sind gleichsam die auch äußerlich behauenen und hervortretenden Steine, welche zugleich den Schmuck und die Stützen des Gebäudes bilden, wie etwa Steine der Fassade oder der Säulen und Pfeiler; die Geweihten endlich sind gleichsam die Steine des Altars, der zur hehren Opferfeier dienen soll; denn der Priester ist in der That selbst zum lebendigen Altar des Opfers Christi consecrirt. Oder in einem andern Bilde: Die Kirche ist ja das wohlgeordnete Schlachtheer des Reiches Gottes. Der Charakter ist es nun, der die wesentlichen Rangordnungen bezeichnet. Diejenigen, welche mit dem ersten, noch nicht vollkommen entwickelten Merkmal bezeichnet sind, gehören zum Heere, wenn sie auch noch nicht eigens berufen sind, in den öffentlichen Kampf einzutreten, welchen die Kirche als Gesamtheit zu führen hat; in diesem Weltkampf, wenn schon natürlich nicht in ihrem persönlichen Seelenkampf, sollen sie eher von den andern vertheidigt und geschützt werden. Diejenigen, in welchen der Taufcharakter seine naturgemäße Ausbildung durch die Firmung erhalten hat, müssen wirklich als streitbare Soldaten den offenen Kampf mit dem Feinde aufnehmen; und dazu sollen freilich in der Kirche Christi alle berufen werden, die überhaupt zu selbständigem Handeln gelangen. Wer aber den Weihecharakter besitzt, ist zum Anführer in der streitenden Kirche bestellt — in verschiedenem Range natürlich, je nach der höhern oder geringern Vollkommenheit oder Ausbildung des priesterlichen Kennzeichens.

[1] So reden wir, gemäß der heute ziemlich allgemeinen und bestbegründeten Lehrmeinung, welche nur die Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe als Sacrament ansieht.

Forschen wir nun nach den Beziehungen des sacramentalen Charakters zu Christi mystischem Priesterthum, so finden wir leicht eine dreifache. Jeder Theologe wird sie als längst bekannt und vielfach besprochen wiedererkennen. Aber wir müssen sie im Zusammenhange ins Auge fassen, um das tiefste Wesen des sacramentalen Charakters wenigstens mit unsern schwachen analogen Begriffen ausdrücken und erfassen zu können.

Das christliche Priesterthum vermittelt das übernatürliche Leben. Da nun der Charakter nach dem Gesagten die ontologische, organische Befähigung zu diesem Leben des mystischen Leibes Christi ist, so können wir ihn betrachten 1. in seiner Beziehung zum Lebensquell oder Lebensprincip im mystischen Leibe Christi, d. i. zum gottmenschlichen Haupte; 2. in seiner Beziehung zu den organischen Functionen, in denen sich das Leben des mystischen Leibes Christi vollzieht, d. i. zu den priesterlichen Amtsverrichtungen der Kirche; und endlich 3. in seiner Beziehung zu den Lebenswirkungen, welche durch jene priesterlichen Amtshandlungen in den Gliedern hervorgebracht werden.

Ueber die erste dieser Beziehungen, nämlich zum Haupte des mystischen Leibes, ist nicht mehr viel hinzuzufügen. Wir haben gesehen, daß in der Aehnlichkeit mit Christus als dem gottmenschlichen Haupte das formelle Wesen des Charakters besteht. Eine Folgerung ist daraus leicht zu ziehen, nämlich die, daß auch nur Christus als belebendes Haupt seines mystischen Leibes diese organische Verähnlichung bewirken kann. Eine organische Assimilation kann eben nur durch die organische Thätigkeit des Organismus oder des Lebensprincips in demselben hervorgebracht werden. Thatsächlich ist ja auch der Charakter immer sacramental, d. h. durch ein Sacrament gewirkt; ein Sacrament aber ist seinem Wesen nach eine Handlung Christi, organisch, d. i. durch den Organismus seiner Kirche vollzogen. Und wenn es Theologen gibt, welche meinen, ein Charakter könne auch auf außerordentliche Weise von Gott unmittelbar, ohne ein Sacrament verliehen werden, so würden andere schon aus dem hier besprochenen Grunde das nicht für möglich erachten. Daß Gott seiner Allmacht nach eine solche Wirkung unmittelbar hervorbringen könnte, genügt nicht, um in der thatsächlichen Ordnung der Dinge das für thunlich zu halten. Sollten also z. B. die Mutter Gottes und die Apostel Glieder des mystischen Leibes Christi werden, so scheint es damit schon gegeben, daß Gott ihnen die Taufe zu theil werden ließ.

Da übrigens diese besondere Wirksamkeit, einen unauslöschlichen Charakter einzuprägen, nur drei Sacramenten eigen ist, so zeichnet man diese mit Recht vor den andern durch einen eigenthümlichen Namen aus. Man hat sie wohl „hierarchische" Sacramente genannt. In der That verleiht ja der sacramentale Charakter stets einen besondern Rang im Reiche der Heiligkeit oder des heiligenden Hohenpriesterthums Christi. Aber das Wort „hierarchisch" besagt zu viel, wenn man den zweiten Bestandtheil desselben urgirt; denn jene Stellung, welche der Charakter dem Einzelnen anweist, hat an und für sich nichts gemein mit der moralischen Regierungsgewalt über untergebene Personen. Wir würden daher auch mit Scheeben die Bezeichnung „consecratorische" Sacramente für geeigneter halten. Da nämlich die Verähnlichung mit Christus oder das Abbild Christi, das sie den Gliedern der Kirche aufprägen, gerade auf sein Priesteramt Bezug hat — denn vermöge seines Hohenpriesterthums ist Christus das Haupt seines mystischen Leibes —, so verleihen sie in der That eine Art von „Consecration" zur Theilnahme an dem mystischen Priesteramt Christi in seiner Kirche.

Diese sacramentale Consecration bestimmt und bestellt also den Empfänger zur Theilnahme an priesterlichen Amtshandlungen im mystischen Leibe Christi. Welches sind nun die Functionen, in denen das mystische Hohenpriesterthum Christi sich vollzieht? Sie sind doppelter Art, entsprechend dem Doppelzwecke jeder Religion und jeder Heilsordnung. Sie bestehen einerseits in der Entrichtung des Opfers, des vollkommensten Tributs der Verherrlichung Gottes; andererseits in den religiösen Riten, durch welche die Menschen geheiligt werden sollen.

Der Charakter befähigt uns nun wirklich zur Theilnahme sowohl am Opfer der heiligen Messe als auch an den Sacramenten.

Die heilige Messe wird dargebracht von einem priesterlichen Organe Christi [1] und im Namen derer, aber auch nur derer, die Glieder am mystischen Leibe Christi sind; das Brautgeschenk Christi an seine Kirche gehört denen, die Kinder dieser seiner Kirche sind, die gleichsam zu seinem Haushalt gehören. Sie haben den nächsten und unmittelbaren Antheil an den Opferfrüchten. Wenn die Kirche es nicht verbietet, eine besondere Opferfrucht auch Nichtgetauften zuzuwenden, so darf man wohl nicht vergessen, daß eine Erhörung oder Verleihung besonderer Gnaden für diese wenigstens mittelbar zur Ausbreitung der Kirche selber dienen soll.

---

[1] Vgl. unten S. 103 f.

Diese doppelte (active und receptive) Theilnahme am christlichen Opfer ist natürlich am vollkommensten in demjenigen, welcher, mit dem priesterlichen Insiegel ausgestattet, selbst dem unsichtbaren Hohenpriester Hand und Zunge leiht, die Opferhandlung zu vollziehen. Aber wir meinen, sie ist auch gewissermaßen erhöht und mehr officieller Natur geworden, wenn durch den Firmcharakter der Christ die gleichsam amtliche Bestimmung erhalten hat, als rüstiges, selbständiges Glied sich an den öffentlichen priesterlichen Functionen, soweit sie ihm zugänglich sind, zu betheiligen.

Was die Bestimmung zur Theilnahme an den Sacramenten betrifft, so ist vor allem ihr Empfang und ihre Spendung wohl zu unterscheiden. Der Empfang ist in der That von der organischen Befähigung abhängig, welche der Taufcharakter verleiht. Ohne ihn kann kein Sacrament seine Wirkung hervorbringen. Nur ein Glied kann ja von dem belebenden Blute genährt werden, welches die Adern durchkreist. So kostbar ein Sacrament auch sein mag, und wäre es der eucharistische Leib des Heilandes selbst: zur Lebenskraft und heilenden Arznei wird es nur für den, welcher mit dem Lebensquell des gottmenschlichen Hauptes organisch verbunden ist. Denn die Sacramente sind organische Functionen im mystischen Leibe Christi [1].

Hingegen ist die Spendung der Sacramente nicht immer an eine besondere Vollmacht gebunden. Nicht jede organische Function wird durch ein besonderes Organ vollzogen — man denke z. B. an den Assimilationsproceß in einer Pflanze —; sie kann organisch sein, wenn sie nur im Organismus unter Einfluß des Lebensprincips zu stande kommt und innerhalb des Organismus ihren eigentlichen (formellen) Abschluß findet. So müssen wir uns die Sache vorstellen bei denjenigen Sacramenten, welche von jedermann giltig gespendet werden können. Bei ihnen ist der Spender höchstens im uneigentlichen Sinne „Organ", d. i. ein lebendiges Werkzeug, ein Diener (minister) Christi. Er spendet das Sacrament nicht in seiner Eigenschaft als Glied des mystischen Leibes Christi, er erscheint nicht als Mittelglied zwischen dem heiligenden Haupte und dem zu heiligenden Glied. Wo aber ein Sacrament eines organisch vermittelnden Gliedes bedarf, da muß der Spender im eigentlichen Sinne Organ des gottmenschlichen Hauptes sein. Das ist der Natur der Dinge gemäß bei den Sacramenten der Fall, die eine organisch heilende oder eine organisch vervollkommnende Thätigkeit des gott-

[1] S. oben S. 87 f. 92 f.

menschlichen Hauptes darstellen. Ein wahres „Organ" Christi wird aber durch den Weihecharakter gebildet [1].

Die dritte Beziehung des sacramentalen Charakters zum christlichen Priesterthum, nämlich die Beziehung auf die organische Lebenswirkung, welche das Leben der Gnade im mystischen Leibe Christi ist, leitet sich leicht aus dem schon Gesagten ab. Wenn Christus als Lebensquell eine organische Verähnlichung und Configuration hervorbringt, so wird diese naturgemäß auf den innern Endzweck des mystischen Leibes Christi abzielen; und dieser Endzweck ist, wie in jedem lebendigen Organismus, das (vollkommene) Leben der Glieder und somit des Ganzen. Indem Christus durch die sichtbare sacramentale Handlung das organische Gepräge des Charakters aufdrückt, erhebt er selbst die thatsächliche Forderung, daß das neue Glied auch am Leben des Organismus Antheil erhalte; und wenn infolge der mangelnden Disposition des Menschen jener Forderung noch nicht Gehör gegeben werden kann, so tönt gleichsam seine Stimme fort, bis das Hinderniß gefallen ist. In diesem Augenblicke also „leben" jene drei consecratorischen Sacramente „wieder auf" und führen das Leben der Gnade in die Seele ein. Und ist dieses geschehen, so bleibt das Bild Christi, mit dem Herzblute des Erlösers in die Seele gezeichnet, gleichsam als Untergrund des Gnadenlebens in der Seele bestehen und ist eine stumme und doch nie verstummende Bitte um alle die actuellen oder wirklichen Gnaden, welche dem Gliede Christi je nach Zeit und Umständen zu einem geziemenden, seines Hauptes würdigen Handeln nothwendig sind.

Da überdies der sacramentale Charakter (wenigstens der Taufe) auch zum Empfange der Gnadenmittel befähigt, so kommt ihm auch aus diesem Grunde eine mittelbare Beziehung auf das Leben der Gnade zu. Der Charakter ist also ein Merkmal und Zeichen der Berufung zur Gnade. Denn er ist in unserer Seele das Bild des menschgewordenen Sohnes Gottes, wie der Sohn Gottes selbst das Bild, der Abdruck [2] des Vaters ist. Darum bestimmt uns der sacramentale Charakter zur Gnadentheilnahme am göttlichen Leben, wie der ewige Sohn durch die Zeugung vom Vater, also durch natürliche Mittheilung, das göttliche Leben von Ewigkeit her besitzt. Wir erhalten durch die consecratorischen Sacramente das Siegel des menschgewordenen Sohnes, wie der Mensch Christus das Siegel der Gottheit vom Vater im Heiligen Geiste empfangen; und wir erhalten es, damit

[1] Vgl. unten S. 103 f.

[2] Hebr. 1, 3: χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

wir dem Sohne Gottes gleichförmig gestaltet werden, indem wir durch den Geist der Adoption die Kindschaft des Vaters empfangen [1].

Freilich bleibt das Wesen der heiligmachenden Gnade auch im Christen durchaus unverändert; ihr Glanz, ihre Schönheit, ihr unnennbarer Werth kann gar keinen wesentlichen Zuwachs mehr haben; denn er bemißt sich nach nichts Geringerem als dem unendlichen innergöttlichen Wesen der heiligsten Dreifaltigkeit. Aber beim Christen erscheint diese Gotteskindschaft gehoben durch das Merkmal der Verähnlichung mit dem Gottmenschen. Der Charakter ist die kostbare, kunstvolle Fassung, welche den unschätzbaren Edelstein der Gnade trägt und gleichsam in hellerem Glanze erstrahlen läßt. Er ist wie ein besonderes Siegel auf dem Prachtgewand des Kindes Gottes, das Abzeichen der Aehnlichkeit mit dem eingeborenen Sohne und der Mitberufung zu seinem ewigen Hochzeitsfeste [2].

Darum ist aber auch andererseits beim Christen die gewaltsame Zerstörung der Gnade durch die schwere Sünde eine um so furchtbarere Verwüstung, eine Zerrüttung des ganzen Innersten der Seele. Die heiligende Liebe Gottes hatte ja ihr Werk darin so fest begründet; das Bild Christi war wie das Fundament eines erhabenen, himmelhohen Baues der Heiligkeit. Nun dieser Gottesbau vernichtet ist, starrt das unzerstörbare Fundament wie eine verödete Ruine aus dem Grunde der Seele hervor. Aber selbst so noch zieht das Bild Christi, das ihr aufgeprägt bleibt, den Gnadenblick Gottes auf dieses arme Menschenkind herab, solange es nur noch nicht als entweihter Baustein für immer ausgehauen ist aus dem Gnadentempel der Kirche Christi.

Aus dem Gesagten läßt sich nun leicht auch ein Gesamtbild vom mystischen Leibe Christi gewinnen. Seine organische Structur ist nur das harmonisch wechselnde Gepräge des dreifachen sacramentalen Charakters in den Christen. Der Charakter ist es, in welchem sich ihre erhabene und immer steigende Würde, ihre hohe und immer höhere Aufgabe, die kostbare und immer wachsende Bürgschaft ihres Heils dem gläubigen Auge sichtbar darstellt.

Wie herrlich erstrahlt die Würde jedes Christen in dem Abbilde Christi auf seiner Seele! Was der Schöpfer durch die Schöpfung zu jedem Menschen gesprochen: „Mein bist du" — das spricht der Erlöser

---

[1] Natürlich verstehen wir diese Redeweise nur als Appropriation in Bezug auf die einzelnen göttlichen Personen.

[2] Vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christenthums § 84.

durch die Taufe zu jedem Christen. Er streckt gleichsam seine Hand über ihn aus, und indem er ihn mit seinem Blute bezeichnet, sagt er: „Sei ohne Furcht, denn ich habe dich erlöst und dir deinen Namen gegeben: Mein bist du.“ [1] Ja, Christi Eigenthum ist er, Christi Namen trägt er, Christi Glied ist er geworden. Wer wird es wagen, sich an Christi heiligem Eigenthum zu vergreifen, Christi Namen zu entehren, ein Glied Christi zu entweihen? [2]

Die Weihe, welche der Christ durch den Charakter empfängt, ist so hoch und hehr, daß er dadurch berufen ist, in mehr oder minder inniger Weise an dem Heiligsten und Göttlichsten theilzunehmen, was es auf Erden gibt: an dem lebendigen Priesterthum Christi. Und jeder neue sacramentale Charakter ist ein deutlicheres Insiegel dieses glorreichen Berufes, eine erhabenere und vollkommenere Vereinigung und Verähnlichung mit Christus, dem gottmenschlichen Hohenpriester. Schon durch die Taufe sind die Christen alle ein „auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, eine heilige Familie, ein Volk, das ihm gehören muß“ [3]. Durch die Firmung werden sie von Berufs wegen bestellt, als selbständige, rüstige Glieder der Kirche an ihrem priesterlichen Culte öffentlich und unerschrocken theilzunehmen. Und wen das herrliche Los trifft, zum priesterlichen Organ des gottmenschlichen Hohenpriesters auserkoren zu werden, der ist von Gott und seinem Gesalbten bestellt und gesalbt, das Größte zu thun, was hier auf Erden geschieht und geschehen kann. Er soll wahrhaft das unendlich kostbare Opfer des Gottmenschen der unnahbaren Majestät Gottes entrichten, jenes Opfer, das da der Mittelpunkt und die Entscheidungsthat der Weltgeschichte und jedes einzelnen Menschenlebens ist. Er soll im Namen der Braut Christi und aller ihrer Kinder emporsteigen zum Opferaltare des Allerhöchsten, und von da soll er segnend wieder herniedersteigen zum christlichen Volk und durch die heiligen Sacramente Gnade und Heiligung verbreiten. Einen höhern Beruf, ein erhabeneres Amt gibt es einfach nicht. Schon der gewöhnliche Gläubige hat „Christus angezogen“; aber der Priester ist im schönsten Sinne des Wortes „ein anderer Christus“, und darum theilt er auch mit Christus Jesus sein Erlöseramt. Als Diakon sind dem Geweihten nur erst die unvollkommenen Grundzüge der Bestimmung zu diesem heiligen Dienste aufgeprägt. Er kann noch keine eigentlich priesterliche Handlung vollziehen, keine, welche nicht ebenso giltig von jedem andern verrichtet werden

---

[1] Vgl. Is. 43, 1. [2] Vgl. 1 Kor. 6, 15. [3] 1 Petr. 2, 9.

könnte. Aber er ist schon berufsmäßig bestellt zum unmittelbaren helfenden Dienst bei den priesterlichen Verrichtungen. Der Priestercharakter verleiht das ganze Wesen des mystischen Organes Christi; deshalb kann er nicht nur das hehre Opfer feiern, sondern auch alle Sacramente giltig verwalten, deren Spender ein vermittelndes „Organ" des gottmenschlichen Hauptes sein muß.

Es gibt jedoch sacramentale Handlungen, deren besondere Natur nicht nur eine organische Vermittlung der ihnen eigenen Lebenswirkung erheischt, die vielmehr in ihrem Spender außer dem priesterlichen Charakter noch eine andere Bevollmächtigung voraussetzen. Da muß dann, sollen sie zu stande kommen, noch diese andere Bevollmächtigung hinzutreten. So ist es der Fall bei dem Sacrament der Buße, der Firmung und der Priesterweihe. Bei der Buße ist eine jurisdictionelle Richtergewalt erfordert. Diese muß also auf socialem Wege durch Verleihung der Jurisdictionsgewalt dem einfachen Priester noch erst mitgetheilt werden. Zur Spendung der Firmung gehört eine jurisdictionelle Obergewalt, weil durch sie eine besondere Stufe in der Rangordnung der Glieder der Kirche angewiesen wird. Der zu Firmende wird daher vom Bischof als geborenem Fürsten der Kirche oder einem eigens von der höchsten Autorität dazu bevollmächtigten Priester in den Rang der vollkommenen, den mystischen Leib Christi nach außen repräsentirenden Glieder aufgenommen. Zur Verleihung des Weihecharakters endlich genügt, wie wir aus der kirchlichen Lehre wissen und leicht als höchst convenient erkennen, die Würde eines einfachen „Organes" deshalb nicht, weil nicht nur ein anderes Glied, sondern ein neues „Organ" gestaltet werden muß. Daher ist es das wesentliche und unveräußerliche Vorrecht des Bischofs, das Sacrament der Weihe giltig ertheilen zu können.

Wie großartig steht so der mystische Leib Christi in seiner harmonischen Organisation vor uns; wie prachtvoll gliedert sich der Tempel des Gesalbten des Herrn, jeder Stein consecrirt mit derjenigen mystischen Weihe, die seiner Bedeutung und seiner Stellung im ganzen entspricht!

Aus der Würde folgt aber auch die Verpflichtung. Wer das Bild Christi als Merkmal und Inbegriff seines religiösen Berufes seiner Seele aufgedrückt trägt, dessen Lebensaufgabe wird es sein, daß Christus in seinem ganzen Thun und Lassen Gestalt gewinne. Das Ziel alles geistlichen Strebens, die wahre und ganze Vollkommenheit des Christen ist, daß Christus, der menschgewordene Gott, immer mehr und mehr in ihm nachgebildet werde. Der Sohn Gottes soll in dem Leben jedes Christen

gleichsam von neuem Fleisch und Blut annehmen. Auf diese Weise erfüllt der Christ die Aufgabe jedes Menschen, welche darin besteht, nach der Verähnlichung mit Gott, dem Urbild aller Vollkommenheit, zu streben. Dadurch entspricht er der Mahnung des Gottessohnes, der das unendliche vollkommene Abbild des Vaters ist: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ [1]

Das ist darum auch die stäte Predigt des Völkerapostels. Und fürwahr, sie ist ganz anders tief und von heiliger Glaubenskraft getragen als so manche moralisirende Ermahnung späterer Prediger, die zuweilen das wahre Wesen der Christenwürde ganz zu vergessen scheinen. Dem hl. Paulus ist der Christ ein Geschöpf Gottes, ja, aber geschaffen und gebildet in Christus Jesus zur Uebung guter Werke, die Gottes Gnade uns zubereitet, damit wir in ihnen wandeln [2]. In Christus sollen wir wachsen in jeglicher Beziehung, der Wahrheit Ausdruck gebend in Liebe; denn Christus ist das Haupt, von dem der ganze Leib die lebendige Gnadenkraft empfängt, zu wachsen und sich auszugestalten in Liebe [3]. Den neuen Menschen sollen wir anziehen, der neu gestaltet wird nach dem Bilde seines Schöpfers — und in diesem Bilde ist nicht mehr Grieche und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbar und Scythe und Sklave und Freier, sondern alles und in allem Christus [4].

Und derselbe große Gedanke, der die Mahnungen des Völkerapostels zu wahrhaft christlichen Mahnungen macht, hat offenbar auch dem Fürsten der Apostel vorgeschwebt, wenn er z. B. schrieb: „Leget also ab alle Bosheit und Hinterlist und Verstellung und Mißgunst und üble Nachrede; wie neugeborene Kinder verlanget nach der Milch der Erkenntniß und der Aufrichtigkeit, damit ihr in ihm wachset zum Heile — wenn anders ihr gekostet habt, daß gütig ist der Herr —, zu dem ihr gehöret als zu dem lebendigen Eckstein, von den Menschen verworfen, aber bei Gott auserwählt, dem aller Ehren werthen: auf ihm lasset auch ihr euch auferbauen als lebendige Bausteine zu einem geistigen Tempel, zu einem heiligen Priesterthum, geistige Opfergaben darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Christus Jesus.“ [5]

Diese allgemeine Verpflichtung eines Gliedes Christi wird erhöht und gesteigert, wenn der Firmling den Ritterschlag als Streiter Christi empfängt. Er muß das übernatürliche Glaubensleben der Kirche als berufener Vorkämpfer vertheidigen gegen die glaubenslose und glaubensfeindliche Welt.

---

[1] Matth. 5, 48. [2] Vgl. Eph. 2, 10. [3] Vgl. ebd. 4, 16.
[4] Vgl. Kol. 3, 9—11. [5] 1 Petr. 2, 1—5; vgl. die folgenden Verse.

Christus, der gottgesetzte und göttliche Lehrer des Glaubens, ist sein oberster Führer und Feldherr, wie er durch die Taufe sein höchster Eigenthümer und König war. Und wenn endlich der sacramentale Charakter des Weihesacramentes den Christen zu einem priesterlichen Organ des gottmenschlichen Hohenpriesters gemacht, dann ist seine Lebensaufgabe eins geworden mit der Jesu Christi. Sein Lebensprogramm lautet fortan wie das seines Hohenpriesters, da er als Opfer und Opferpriester der Menschen [1] in diese Welt eingetreten war. Die Engel selbst verkündeten es auf Bethlehems Fluren: „Ehre sei Gott in der Höhe, und Friede auf Erden den Menschen, die eines guten Willens sind."

Doch mit der erhabenen Berufung bringt der sacramentale Charakter zugleich — wie jeder göttliche Beruf — das Unterpfand der gnädigen Hilfe von oben. Darum sollte mit dem Hochgefühl unserer erhabenen Würde und dem Bewußtsein unserer hehren Aufgabe der Gedanke an den Charakter das Vertrauen auf Christi unversiegbare Gnadenkraft in uns beleben. Wie eine hellschimmernde Leuchte sollen wir inmitten eines bösen und verderbten Geschlechts Christi Bild widerstrahlen lassen [2]. Aber nur der Strahl seiner Gnade, mit reinem Geistesauge aufgenommen, kann es bewirken. Um theuern Preis sind wir erkauft; nun sollen wir Gott verherrlichen und tragen in unserem Leibe [3]. Aber wir können es nur, wenn Christus in uns lebt und in uns wirkt. Nun wohl, wir sind ja durch den Charakter seine Glieder, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein. Niemand hat je sein Fleisch gehaßt; ein jeder nährt es und hegt es, wie auch Christus seine Kirche [4]. Das Zeichen der Vereinigung mit Christus, dem Erstgeborenen aller Auserwählung, ist uns aufgeprägt. Wenn wir nicht mit frevlem Willmuth die Lebensquelle abgraben und das Glied Christi ertödten, dann ist jenes Zeichen die Bürgschaft der nie versiegenden Gnade Christi, und dereinst wird es im Glanze der Glorie zum unverletzlichen Siegel seliger Gemeinschaft mit ihm verklärt werden [5].

§ 2.

Der Pulsschlag des eucharistischen Herzens der Kirche.

Mit der organischen Structur eines Körpers ist seine thatsächliche Belebung noch nicht gegeben. Das Lebensprincip muß den Gesamt-

[1] Vgl. Hebr. 10, 5. [2] Vgl. Phil. 2, 15. [3] Vgl. 1 Kor. 6, 20.
[4] Eph. 5, 29. 30. [5] Vgl. Röm. 1, 4. 5. Offb. 3, 12; 7, 3.

organismus auch wirklich durchdringen und zu einem lebendigen Leibe machen. Und zwar geschieht dies, wenigstens in einem vollkommenen Organismus, durch die Thätigkeit eines besondern Organs, welche das dem ganzen Organismus eigene Leben allen seinen Gliedern zuführt. Dieses Organ nennen wir „Herz". Es ist gleichsam der organische Lebensquell des Leibes, und sein Pulsschlag ist die organische Thätigkeit, welche den Gesamtorganismus einheitlich belebt und welche die organische Wirkursache ist für die Belebung der einzelnen Glieder.

Werden wir in dem geistigen, aber wahren und vollkommenen Organismus, welcher der mystische Leib Christi ist, auch einen solchen Lebensbronn wiederfinden? — Allerdings. Dieses organische Herz der Kirche ist der eucharistische Heiland. Und der Pulsschlag dieses eucharistischen Herzens der Kirche ist die Feier der Eucharistie, die heilige Messe.

Wohl ist der Heilige Geist das unsichtbare, geistige „Herz" der Kirche, aber im rein bildlichen Sinne. Er ist das Lebensprincip des mystischen Leibes Christi, weil Christus, das gottmenschliche Haupt, durch ihn jede organische Thätigkeit in seinem mystischen Leibe vollzieht. Aber er ist nicht ein Theil und ein Organ dieses mystischen Leibes Christi. Er kann also auch nicht der organische Lebensquell für den Gesamtorganismus sein.

Hingegen ist Christus selbst in einem wahren Sinne ein Theil seines mystischen Leibes. Es ist ja sein Organismus, nicht nur moralisch, d. i. durch rechtliche Zugehörigkeit, wie der Staatsorganismus dem Könige gehört, sondern ontologisch, indem er dem ganzen Organismus sein eigenthümliches Sein und Leben verleiht. Darum gehört Christus selbst wahrhaft und persönlich zu seiner Kirche. Ohne seine persönliche Gegenwart wäre sie in ihrem eigenthümlichen Sein und Leben noch gar nicht constituirt. Darum dürfen wir dasjenige Geheimniß, in welchem Christus wahrhaft, wirklich und wesentlich in seiner Kirche gegenwärtig ist, mit Fug und Recht das Lebensorgan, den Lebensbronn des mystischen Leibes Christi nennen. Die Eucharistie ist also wirklich das organische, übernatürlich wahrhafte und zugleich sichtbar sich manifestirende, d. i. das mystische Herz der Kirche.

Ohne diese persönliche Gegenwart Christi in ihrem Schoße wäre die Kirche nicht die Religion des gegenwärtigen Christus, viel weniger sein mystischer Leib. Sie wäre die Religion des abwesenden Christus. Sie würde (als religiöse Institution) nur an den geschichtlich vergangenen Stifter erinnern, ähnlich wie die jüdische Religion auf den geschichtlich

noch erwarteten Messias hinwies. Und wäre die Kirche wohl noch die wahre „Braut Christi", wenn ihr Bräutigam nicht persönlich mit ihr wäre, sie mit dem Leben seiner Gnade zu befruchten? Thatsächlich hat sich noch immer das Wort Hettingers bestätigt: „Wie der Deismus das System des abwesenden Gottes ist, das zur Gotteslängnung führt, so ist jene Confession, welche dieses allerheiligste Sacrament verläugnet oder verkürzt, die Lehre vom abwesenden Christus, welche zur Christusläugnung führt." [1]

Der Pulsschlag aber dieses eucharistischen Herzens der Kirche wird jene menschlich vermittelte Handlung Christi sein, durch welche er sich persönlich als wahren organischen Lebensquell in den Organismus seiner Kirche einsenkt. Es ist eben die Feier der Eucharistie, welche er seinen sichtbaren Organen, den Aposteln und ihren Nachfolgern, so feierlich in den letzten Stunden seines sterblichen Lebens übertragen hat. Sie ist das Brautgeschenk des dem sichtbaren Leben nach scheidenden Bräutigams an seine Braut, wodurch er den ewigen Bund mit ihr besiegelt. Er nahm den Kelch, berichtet das Evangelium, mit den Worten: „Dies ist der Kelch, das Neue Testament in meinem Blute, der für euch vergossen wird. Dies thuet, so oft ihr immer ihn trinken werdet, zu meinem Angedenken." [2] Durch den Kelch seines unter Weinsgestalt verborgenen Blutes besiegelt er also den Neuen Bund. Wie der Alte Bund mit dem vorbildlichen Blute eingeweiht wurde, so der Neue mit dem Opferblut des Gottmenschen. Wie dort das Blut des Opferlammes zum Theil über den Opferaltar hingegossen, zum Theil über das gläubige Volk hingesprengt wurde, so wird hier das Blut des am Kreuze geschlachteten Opferlammes als Bundesblut zugleich Gott dem Herrn dargebracht und zur Entsündigung und Heiligung dem christlichen Volke zugewendet.

Darum fährt der Apostel nach den Einsetzungsworten des Herrn also fort: „So oft ihr also dieses Brod esset und den Kelch trinket, verkündiget den Tod des Herrn, bis er einst wiederkommt." [3] Das immerwährende Gedächtniß, das der Herr angeordnet, ist die Feier der Eucharistie, und sie ist es dadurch, daß Christi Opferleib und Opferblut, die in ihr wahrhaft gegenwärtig werden, an seinen blutigen Tod erinnern. Sehr schön drückt dies das sinnreiche Kirchengebet aus, welches als Secret in der Messe vom kostbarsten Blute gebetet wird: „Durch diese göttlichen

---

[1] Hettinger, Apologie des Christenthums IIb, 14. Vortr., S. 215.
[2] Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25. [3] 1 Kor. 11, 26.

Geheimnisse laß uns, so flehen wir, mit Jesus, dem Mittler des Neuen Bundes, vereinigt werden, und auf deinen Altären, o König der Heerscharen, laß uns von neuem jenes Blut sprengen, das besser [zum Himmel] schreit als Abels Blut." Gerade „darum hat", wie der geistreiche mittelalterliche Schriftsteller Algerus sagt[1], „Christus, der die Wahrheit ist, seiner Kirche die Wahrheit, nämlich sein wahres Fleisch und Blut, geschenkt, damit er selbst die Erlösung und Sündenvergebung, die der Schatten im Alten Bunde nicht wirken konnte und die er einmal am Kreuze gewirkt, täglich auf dem Altare wieder wirke. Denn wenn nicht derselbe Hohepriester, der in die Himmel eingedrungen [durch sein blutiges Opfer[2]], auch uns der Weg zu sich selber würde, so bliebe des Himmels Pforte uns für ewig verschlossen."

Durch die heilige Messe also kommt der christlichen Heilsordnung ihre den Himmel eröffnende Gnadenkraft. Es war also „nothwendig, daß er heute [am Tage vor seinem Hingange] das Sacrament seines Leibes und Blutes consecrirte, auf daß unaufhörlich in mystischer Weise [per mysterium] gefeiert würde, was einmal als Preis für die Erlösung geopfert ward; damit, wie die Erlösung sich täglich und unaufhörlich zum Heile der Menschen auswirken sollte, so auch beständig der Erlösungspreis dargebracht würde und das unvergängliche Opferlamm im Gedächtnisse fortlebte"[3].

Somit ist wirklich die Feier der Eucharistie die Fortsetzung nicht nur der Menschwerdung, sondern auch des Erlösungswerkes. Christus erneuert in ihr seine eigentlich erlösende Thätigkeit zum Zwecke der Zuwendung der Erlösungsfrüchte. Was heißt aber das anders, als daß er gerade durch die heilige Messe die Oekonomie der Zuwendung der Erlösung fruchtbar und gnadenwirksam macht und somit — wie das Herz den Leib durch seinen Pulsschlag — den Organismus seiner Kirche durch die Feier der Eucharistie belebt und befruchtet?

Diese tiefinnerliche Beziehung der heiligen Messe auf die Belebung des mystischen Leibes Christi scheint uns der tiefste und durchschlagendste Convenienzgrund für ihre Einsetzung zu sein. Wie wir aber das Wesen des mystischen Leibes Christi aus dem christlichen Priesterthum erklären müssen, so dürfte auch die besprochene Beziehung der heiligen Messe erst aus dem christlichen Priesterthum in ihrer ganzen Bedeutung verstanden

---

[1] De sacramentis corporis et sanguinis dominici l. 2, c. 3, n. 22.
[2] Vgl. Hebr. 6, 20.
[3] Cäsarius von Arles, 7. Homilie auf Ostern.

werden können. Es ergibt sich dann auch einigermaßen ein Einblick in das innere Wesen dieses wunderbaren Lebensquells der Kirche Christi.

Schon als wir im vorigen Paragraphen die mystische Gesamtstructur der Kirche Christi und das mystische Gepräge ihrer einzelnen Theile betrachteten, wurde unser Blick immer wieder auf den Opferaltar hingelenkt. Die Stätte des priesterlichen Opfers ist ja auch im materiellen christlichen Gotteshause der ideelle Mittelpunkt, sozusagen der Krystallisationskern, um den sich die einzelnen Theile der christlichen Kirche nach und nach in der Entwicklung der christlichen Baustile angesetzt und geordnet haben. Ueber dem Altar wölbt sich am höchsten der majestätische Dom, als wollte er mit seinem Bogengewölbe Himmel und Erde verbinden, ja die Erde gleichsam in den Himmel hineintragen. Die Opferstätte ist der Keimpunkt der lebendigen Entwicklung wie für den Kirchenbau, so auch für das äußere Gepräge des kirchlichen Lebens. Von dort, wo die religiöse Einheit und Gemeinschaft ihre einheitliche Quelle hat, stellt sich auch das wunderbare Gesamtbild der geistigen Kirche, d. i. der in der Kirche Christi vereinigten Gläubigen, in seiner vollendetsten harmonischen Einheit dar.

Ebenso ist unter allen Amtsverrichtungen des christlichen Priesterthums das mystische Opfer Jesu Christi der Kern und Mittelpunkt.

Natürlich! Denn das Opfer ist ja die erste und wesentlichste und höchste Verrichtung des Priesters. Setzt also der gottmenschliche Hohepriester sein Priesteramt in seiner Kirche und durch sie fort, so setzt er auch sein gottmenschliches Opfer fort. Eine Religionsanstalt unter sinnlich-geistigen Geschöpfen kann ja auch ohne ein Opfer gar nicht sein. Denn das Opfer ist der eigentlichste gottesdienstliche Ausdruck der Natur und Stellung solcher Geschöpfe; darum hat es sich auch jederzeit spontan aus der menschlichen Natur entwickelt, wo sie sich selbst überlassen blieb, und darum gipfelte bei allen Völkern die Religion in der Darbringung des Opfers. Auch die christliche Religion konnte also eines Opfers nicht entbehren.

Aber ist denn nicht das Kreuzesopfer Christi das Opfer des Christenthums? Das blutige Opfer Christi, wie es am Kreuze dargebracht wurde, ist allerdings die Grundlage, die moralische Ursache der christlichen Heilsordnung. Aber in seiner blutigen Darbringung kann es nicht das Opfer sein, welches die Christen oder in ihrem Namen die christliche Kirche entrichtet. Es wurde ja nur von Christus persönlich, durch seine freie Einwilligung in seinen Opfertod dargebracht, aber gar nicht von den Christen. Es wurde ferner für die ganze

Welt, nicht für die Christen als solche entrichtet. Es kann also das der christlichen Religionsanstalt eigene Opfer nicht sein, einfach weil es schon vor dem Bestehen derselben vollendet war. Mit einem Worte: Das blutige Kreuzesopfer ist nicht das Opfer der „Christen" und des „Christenthums", sondern vielmehr das Weltopfer Christi, des gottmenschlichen Welterlösers.

Dennoch aber ist „Christus nur einmal, in der Fülle der Zeiten, zur Tilgung der Sünde mit seinem Opfer erschienen, und wie es den Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, und dann das Gericht folgt, so ist auch Christus einmal geopfert worden, um die Sünden vieler auf sich [und damit hinweg] zu nehmen; zum zweitenmal wird er ohne Sünde erblickt werden, denen, die ihn erwarten, zum Heile" [1]. „In seinem eigenen Blute ist er einmal eingetreten in das Heiligthum, weil er für immer Erlösung gefunden hatte." [2] Er kann also nie mehr ein völlig neues, von dem Kreuzesopfer unabhängiges Opfer Gott darbringen. Sein Opfer ist eines, weil es unvergänglich ist [3].

Wenn er also gleichwohl sein Priesterthum und somit sein Opfer in der neuen, christlichen Heilsordnung fortsetzt, so kann er nur das am Kreuze dargebrachte Opfer erneuern. Er wird auf mystische Weise, d. h. in einer durch ein sichtbares Organ vollzogenen realen Opferhandlung, dasselbe Opferlamm, das am Kreuze geschlachtet worden, Gott dem Allerhöchsten immer von neuem darbringen.

Das aber geschieht in der That durch die heilige Messe. Da ist wirklich Christus, der Hohepriester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs, daran, sich selbst auf dem Altare unter den sacramentalen Gestalten gegenwärtig zu machen. Durch die Wandlungsworte des Priesters macht er es ja wahr: „Dies ist mein Leib" — „dies ist mein Blut." Wir haben also eine reale Handlung Christi an seinem realen Leibe — die erste Bedingung, damit von einem Opferact Christi die Rede sein könne, durch den er sich selbst Gott zum Opfer bringt. Damit aber die reale Handlung des Opferpriesters an dem realen Opfergegenstand objectiv ein Opferact sein könne, muß sie sich auf diesen Gegenstand beziehen als auf einen dem gewöhnlichen und menschlichen Gebrauch entzogenen; und zwar muß diese Entziehung in der Sache selbst, also sinnbildlich, geschehen oder geschehen sein, wie z. B. bei der Darbringung eines Opferthieres

---

[1] Hebr. 9, 26—28. [2] Ebd. V. 12. [3] Ebd. 7, 23—28.

durch die vorhergehende Schlachtung [1]. Jene reale Handlung des Priesters am Opfergegenstand wird endlich in Wirklichkeit und formell zum Opferact dadurch, daß sie den Gegenstand als einen dem menschlichen Gebrauch entzogenen sichtbar Gott dem Allerhöchsten zur Anerkennung seiner absoluten Herrschaft darbringt. Dieser sichtbar werdende Act der Darbringung ist — wenigstens nach einer bei alten und neuen Theologen weit verbreiteten Ansicht — die eigentlich priesterliche Opferhandlung und die wesentliche „Form" des Opfers, bestehe sie nun in der Ausgießung und Sprengung des Blutes des geschlachteten Opferthieres oder in was immer für einer symbolischen Darbringung.

Erinnern wir uns nun an die kirchliche Lehre vom Meßopfer. Sie sagt, daß in der Eucharistie derselbe darbringende Priester sei und dieselbe dargebrachte Gabe wie im Kreuzesopfer; nur die Art der Darbringung sei verschieden [2]. Unter der „dargebrachten Gabe" ist doch wohl nicht der entferntere Gegenstand (das Opferlamm materialiter), sondern der nähere oder nächste Gegenstand (das Opferlamm formaliter) verstanden, d. h. das Opferlamm als Geschlachtetes. Sonst wäre nicht nur die Art der Darbringung, d. h. die Form des priesterlichen Actes, verschieden. Und sonst würde auch die in der Offenbarung so deutlich bezeugte Einheit des Opfers Christi nicht genügend vertheidigt werden können. Und so trifft es in der That bei der Consecration, dem wesentlichen Theile des Meßopfers, zu. Christus selbst ist der darbringende Hohepriester; die dargebrachte Gabe ist sein Opferleib oder er selbst, aber gerade als das am Kreuze geschlachtete Opferlamm. Denn durch die getrennten Gestalten von Brod und Wein wird vermöge der entsprechenden Wandlungsworte sein heiligster Leib sinnbildlich als getrennt dargestellt von seinem kostbarsten Blute, d. h. er selbst, insofern er der reale Gegenstand der realen Handlung seiner selbst (als des Hohenpriesters) ist, erscheint sinnbildlich im Zustande des Opfers oder des Geschlachtetseins — wie er es thatsächlich durch die thatsächliche Trennung von Leib und Blut am Kreuze war. Die Art der Darbringung endlich ist in der Messe nicht mehr wie

---

[1] Daraus haben indes manche — wie uns scheint — ganz mit Unrecht den Schluß gezogen, daß die Schlachtung (oder ihr Aequivalent) die (physische) „Form" des Opfers sei; vielmehr macht die Schlachtung nur den Opfergegenstand aus einer materia remota zur materia proxima. Daher denn auch die Schlachtung gar nicht vom opfernden Priester zu geschehen braucht. Thatsächlich geschah sie ja auch weder bei den blutigen Opfern des Alten Bundes (wenigstens bei den meisten derselben) noch bei dem blutigen Opfer am Kreuze von dem Opferpriester selbst.

[2] Trid. Sess. 22, cap. 1. 2.

am Kreuze der in der wirklichen Vergießung des Blutes sich kundgebende Opferwille Christi, sondern sein in der mystischen Vergießung desselben ausgedrückter Opferwille. Dort war die Darbringung blutig, hier ist sie unblutig.

Die „mystische" Vergießung des Blutes Christi aber ist eben nichts anderes als die sinnenfällige Darstellung des wirklich gegenwärtigen, aber unsichtbaren Opferlammes als des (am Kreuze) geschlachteten, insofern diese Darstellung geschieht durch die reale, in den Wandlungsworten der beiden Gestalten sinnlich wahrnehmbare Handlung der Consecration.

Wenn auch diese Erklärung des Opfercharakters der heiligen Messe noch nicht — oder vielleicht ebenso richtig: nicht mehr — die allgemeine und durchgängige Lehre der Theologen ist, so glauben wir doch schon mit dem Gesagten ihre Berechtigung begründet zu haben. Sie vom positiv-theologischen Standpunkte aus allseitig zu erhärten, ist hier nicht der Ort.

Wir könnten noch darauf hinweisen, wie die mystische Fortsetzung des einen Opfers Christi im Christenthum nach Form und Inhalt so getreu den Charakter seines mystischen Priesterthums zum Ausdruck bringt — ihrer Form nach, weil die Handlung im vollsten Sinne des Wortes mystisch ist, d. h. übernatürlich wirksam, genau entsprechend dem sinnenfälligen Zeichen der Worte; ihrem Inhalt nach, weil sie Christus selbst, den wahren Inhalt des christlichen Priesterthums, in vollster übernatürlicher Realität unter der bloßen Hülle sichtbarer Gestalten gegenwärtig setzt. Es würde sich so ergeben, wie gerade die durch die Consecrationsworte bewirkte Wesensverwandlung oder Transsubstantiation als mystische Darbringung des am Kreuze geschlachteten gottmenschlichen Opferlammes der prägnanteste und vollendetste Ausdruck des Wesens der christlichen Heilsordnung ist. Doch wir dürfen uns nicht gar zu weit in die Speculation verlieren.

Wenden wir lieber unsern Blick noch auf eine weitere Beziehung der heiligen Messe zu dem gesamten christlichen Priesteramt oder vielmehr zu den übrigen priesterlichen Functionen in der Kirche. Wir meinen die Sacramente, welche formell nicht sowohl die Verherrlichung Gottes als die Heiligung der Menschen zum Zwecke haben.

Opfer und rituelle Heiligungsmittel müssen in jeder wahren Religion, sei sie natürlich oder geoffenbart, einander entsprechen. Die Religion hat ja wesentlich einen doppelten Zweck zu erreichen. Sie regelt das Ver-

hältniß des Menschen zu Gott. Aus dem geregelten Verhältniß des Menschen zu Gott entspringt und resultirt aber der Natur der Sache nach ein Doppeltes: die Verherrlichung Gottes und die Heiligung des Menschen. Ja, als Ziel der Religion betrachtet, fällt sogar beides in eins zusammen. Indem Gottes Herrlichkeit in seinem geschaffenen Ebenbild widerstrahlt, hat dieses Ebenbild Gottes seine wahre Schönheit und Vollendung erreicht. Die Heiligung oder Vollkommenheit des vernünftigen Geschöpfes ist darum begrifflich nur das Correlat der vollkommenen Verherrlichung Gottes, welche durch die Religion erzielt werden soll.

Wenn aber in unserem irdischen Prüfungsstande die Verherrlichung Gottes und die Heiligung unser selbst als Mittel zu unserem letzten Ziel betrachtet wird, so sind beide formell verschieden. Der thatsächliche und reelle Ausdruck der Verherrlichung Gottes wird darum auch ein anderer Act des religiösen Cultus sein als der formell zu unserer Heiligung bestimmte Ritus. Es wird außer dem Opfer auch religiöse Riten zur Heiligung oder Entsündigung geben. Aber da Opfer und heiligende Riten in einer und derselben religiösen Ordnung auf ein und dasselbe Ziel bezogen sind, so werden sie in ihrer eigenthümlichen Natur übereinstimmen; sie werden voneinander abhängig sein und wechselseitig zu einander gehören. Wie der Mensch sich im Opfer zu Gott erhebt, so wird Gott im heiligenden Ritus sich zum Menschen herabsenken. Wie die Heiligung nur der auf den Menschen zurückfallende Widerschein der Verherrlichung Gottes ist, so wird in jeder wahren Religions- oder Cultusform das Heiligungsmittel ein Reflex ihres Opfers sein.

Beim Christenthum ist das in Wirklichkeit der Fall.

Christus ist durch Gottes Eidschwur bestellt zum Hohenpriester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs[1]. „Denn durch ein Opfer hat er vollendet auf immerdar die Geheiligten."[2] Ein anderes Opfer als das seinige ist unnütz und unmöglich geworden. Und doch sollte eine Religionsgemeinschaft auch in der nachchristlichen Menschheit bestehen. Und wenn eine Religionsgemeinschaft, so auch ein Opfer. Darum wird das eine Opfer Christi, das große Geheimniß der Erlösung, in der nachchristlichen Menschheit auf eine neue Weise dargebracht und fortgesetzt. Dem christlichen Opfer aber entspricht das innerste Wesen der ganzen christlichen Religionsgemeinschaft und damit auch die christlichen Heiligungsmittel oder Sacramente. Beide, Opfer und Sacramente der christlichen

[1] Hebr. 5, 6. 10; 6, 20 u. s. w. [2] Ebd. 10, 14.

Heilsordnung, sind ihrem tiefsten Wesen nach mystische Handlungen Christi, des ewigen Hohenpriesters, ausgeübt durch seine Kirche. Durch menschlich sichtbare Dienstleistungen übt und wirkt Christus in verborgener Weise und in übernatürlicher Wirklichkeit sowohl die Verherrlichung Gottes als auch die Heiligung der Menschen.

Dächten wir uns hingegen die Sacramente, durch welche Christus die Heiligung der Menschen auswirkt, ohne jede innere Beziehung auf sein mystisches Opfer, so hätten sie aufgehört, die Sacramente des Christenthums zu sein. Ohne das Opfer der heiligen Messe wären sie vielleicht Handlungen Christi — ähnlich wie wenn Christus in seinem Leben durch die sichtbare, vermittelnde Thätigkeit eines Menschen einem andern die heiligmachende Gnade gespendet hätte —, aber sie wären nicht die christlichen Sacramente. Sie hätten keine Begründung in der christlichen Heilsordnung, keine innere Beziehung zur Kirche Christi. Die Kirche wäre ohne die heilige Messe noch nicht ein von Christus belebter Gesamtorganismus. Daher würden auch die Sacramente in jedem einzelnen Falle als außerordentliche, rein persönliche Gnadenerweisungen Christi erscheinen, nicht aber als ordentliche, der Kirche Christi angehörige und von ihr gespendete Heilsmittel [1].

Somit ist wirklich die erste und unmittelbare (ideelle oder formelle) Wirkung der eucharistischen Opferfeier die Belebung des mystischen Leibes Christi. Wie der Pulsschlag des Herzens das belebende Blut durch die Adern treibt, so erfüllt gleichsam die heilige Messe die Adern des mystischen Leibes Christi, die heiligen Sacramente, mit der Gnadenkraft des kostbaren Erlösungsblutes Christi. Denn Christus wollte ja diesen Preis des Heiles seiner Kirche anvertrauen und in ihr niederlegen. Indem es durch das eucharistische Opfer thatsächlich in ihr gegenwärtig wird, ist die Kirche der lebendige Leib des Herrn, durch den er nun auch seine mystischen Glieder übernatürlich beleben kann. Die Braut Christi ist durch das Brautgeschenk ihres sterbenden Bräutigams zur fruchtbaren Mutter der Gläubigen geworden. Und dies ist auch die einzige Lebenswirkung im mystischen Leibe Christi, welche der heiligen Messe unmittelbar zugeschrieben werden kann. Die Belebung der einzelnen Glieder durch die heiligmachende Gnade und die entsprechenden wirklichen Gnaden ist die unmittelbare Wirkung der „Heiligungsmittel", der Sacramente. Was man aber „Früchte" der heiligen Messe zu nennen pflegt, das ist

---

[1] Vgl. oben S. 87. 89 f.

im Grunde nichts anderes als die gottmenschlich vermittelte und verbürgte Wirksamkeit derjenigen besondern Acte der Gottesverehrung, welche durch das Opfer ihren äußern und höchsten Ausdruck erlangen. Die heilige Messe ist für die Christen die vollkommen wirksame Anbetung, Danksagung, Sühne und Bitte, die sie Gott schulden — eine Anbetung von unendlicher Vollkommenheit, eine Danksagung von vollentsprechendem Werthe, eine Sühne von alles wiederherstellender Wirksamkeit, eine Bitte von alles erlangender Kraft. Denn in der heiligen Messe ist es Christus selbst, der diese Acte der Gottesverehrung mit ihnen und in ihrem Namen durch das Opfer seiner selbst der göttlichen Majestät entrichtet.

Jene Beziehung der eucharistischen Opferfeier auf das Leben des mystischen Leibes Christi dürfte man vielleicht auch symbolisirt finden in der Art der Elemente, welche Christus der Herr zu seiner mystischen Opferfunction gewählt hat. Daß es eine doppelte Gestalt ist, unter der vermöge der Worte der Wandlung sein Fleisch und Blut gegenwärtig wird, gehört nach der oben dargelegten Auffassung zum Wesen des mystischen Opferactes. Daß es aber gerade die Gestalten von Brod und Wein sind, unter welchen der Herr gegenwärtig wird, scheint uns nicht sowohl das Wesen als vielmehr die innere Kraft und Wirkung dieses Opfers veranschaulichen zu sollen.

Wenn also als die wesentliche Wirkung der Messe die „Belebung" des mystischen Leibes Christi anzusehen ist, ließe sich dann ihre geheimnißvolle Wirkungskraft durch passendere materielle Symbole versinnbilden als durch die Gestalten von Brod und Wein? Brod und Wein sind ja gerade die natürlichste, schönste und edelste Doppelnahrung des menschlichen Leibes. Was hätte also angemessener sein können, als daß Christus auch der sichtbaren Erscheinung nach als das wahre Brod des Lebens vom Himmel in seinen mystischen Leib herabsteige und als edelster Trank des Lebens ihn gleichsam durchströme? Dazu kommt dann noch, daß der zweifache Nahrungsstoff des Menschen auch ein treffendes Symbol des realen Opferleibes und Opferblutes Jesu Christi ist, und daß jede einzelne dieser beiden Gestalten, weil aus der Vielheit der Weizen- und Traubenkörner zu einem Ganzen vereinigt, als sprechendes Bild für die Einheit des aus vielen Menschen gebildeten mystischen Leibes Christi erscheint [1]. — Dem allem entsprechend soll denn auch die Eucharistie ein

[1] Vgl. 1 Kor. 10, 17.

Opfermahl werden, damit sie so als Sacrament an den einzelnen Gliedern des mystischen Leibes Christi ähnliche Wirkungen hervorbringe, wie sie es als Opfer an der Gesamtheit des mystischen Leibes thut.

Und wie paßt nicht zu dieser Auffassung von der Bedeutung der eucharistischen Opferfeier die Stellung, welche ihr thatsächlich im Leben der Kirche zu theil geworden ist! Es ist ja in der That — wenn wir ein nicht neues, aber dafür um so treffenderes Bild gebrauchen dürfen —, als wären die Generationen aller christlichen Jahrhunderte versammelt in einer mächtigen, weiten Kathedrale. Gebaut für Jahrtausende, prangend in verschwenderischer Kostbarkeit, von der Liebe der christlichen Völker ausgestattet mit unvergänglichen Denkmälern der Kunst — steht sie da wie ein Bild der Kirche selbst, die geistigerweise sich wölbt über Länder und Meere, geschmückt mit unsichtbarer Schönheit, voll unzerstörbarer Lebenskraft. Es ist ihre eucharistische Opferfeier, die so sich eingebaut hat in Raum und Zeit, inmitten aller christlichen Nationen. Der größte Augenblick der ganzen Weltgeschichte ist gleichsam festgebannt in ihr — er durfte nicht entfliehen im Sturme der Jahrhunderte. Das Lamm Gottes, das geschlachtet ist für das Heil der Welt, wird stets wieder gegenwärtig auf dem Altare, und der Kelch seines Blutes wird immer wieder emporgehoben zur Anbetung und zur Begnadigung der Gläubigen. — Die Feier der heiligen Geheimnisse ist der Mittelpunkt des Lebens und Betens der Kirche, der Triumph des siegreichen Erlösers, der unerschöpfliche Quell des Gnadensegens, der die Stadt Gottes erfüllt.

Wie mit siebenfachem Sternenkranz umstellt die Kirche die Sonne des eucharistischen Opfers. Auf alle sieben Stufen des Altars stellt sie ihre geweihten Diener, während ihr sichtbarer Hoherpriester, der Stellvertreter des unsichtbaren Gottmenschen, die größte aller Großthaten der göttlichen Liebe auf dem Altare erneuert. Wie mit einem farbenreichen, entzückenden Blumengewinde der Andacht umkränzt sie das mystische Opferlamm mit den duftenden Blüten ihrer herrlichen Liturgie. „Bald im lichthellen Weiß der Freude, bald in der dunklen Gluth der Liebe und des Leidens, bald im stillen Grün und Violett der Hoffnung, der Sehnsucht und der Buße, bald im ernsten Dunkel der Trauer und des Leids erglänzen“ [1] diese Blüthen ihres Opfergebetes, bis der Kreis des Kirchenjahres vollendet ist und die jährliche mystische Darstellung und Erneuerung des ganzen Erlösungswerkes Christi von neuem beginnt.

---

[1] Meschler in Stimmen aus Maria-Laach XXVIII (1885), 470.

Immer aber gestaltet die Braut das nunmehr schmerzlose Opfer ihres Bräutigams zu einer wahren, großartigen Sühnungsfeier für die namenlose Schmach und Pein des Calvarienberges. Immer erneuert hier, wo das „Zeichen des Widerspruches" inmitten der Menschheit aufgerichtet steht, die Christenheit ihre Huldigung dem „König der Glorie". Hier wiederholt sie unablässig, niedergeworfen in Anbetung, Dank und Hingebung vor dem unsichtbaren Opferlamme, das freudige Bekenntniß ihres Glaubens, wie es einst Petrus abgelegt, als Juden und murrende Jünger zum erstenmal Aergerniß nahmen an dem „Geheimniß des Glaubens" [1]. Und immer von neuem hält da Christus seinen triumphirenden Einzug in die Menschheit, die er durch seinen Erlösungskampf sich erobert.

Nun ist „die Erde nicht mehr eine öde, gott- und liebeleere Wüste, nicht bloß ein Jammerthal, ein Grab, das alles verschlingt, nicht mehr liegt der Fluch des Todes und der Nichtigkeit wie ein Trauerflor über unserem Leben. Die sacramentale Gegenwart unseres Gottes strahlt hinein in die Finsterniß der Welt und verscheucht die Nacht und erleuchtet, verklärt und vergöttlicht alles. Nun ist die Sichtbarkeit dieser irdischen materiellen Welt nur der Schleier, unter welchem die Herrlichkeit des ewigen Lebens, die neue Erde heranreift, wie unter dem Schleier der Gestalten die Glorie des Heilandes sich birgt" [2]. Nun ist die vorbildliche Gottesnähe der Synagoge und ihre schattenhafte Opferfeier erfüllt, und in der Kirche Christi ist der Himmel selber vorgebildet. Denn jetzt ist sie in Wahrheit „Gottes Gezelt unter den Menschen; und er wohnt bei ihnen, und sie sind sein Volk, und Emmanuel wird ihr Gott sein" [3]. Schon jetzt sprechen die zahllosen Scharen, die den Altar des Lammes umgeben: „Würdig ist das Lamm, das geschlachtet worden, zu empfangen die Macht und den Reichthum und die Weisheit und Kraft und Ehre und Ruhm und Preis." [4]

Wenn dereinst auch in dem christlichen Gottestempel der Vorhang zerreißt, der unser Allerheiligstes den Blicken noch entzieht, wenn die christliche Oekonomie in die himmlische übergeht, „dann werden wir ihn schauen unverhüllt, von Angesicht zu Angesicht, umflossen von dem Glanze seiner Majestät, das Entzücken und die Seligkeit der Seinen" [5]. Hier, wo Christus mit seiner universalen Opferhandlung fort und fort als Zeichen

---

[1] „Herr, du hast Worte des ewigen Lebens! Und wir haben erkannt und geglaubt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Joh. 6, 69. 70).

[2] Hettinger a. a. O. IIb, 14. Vortr., S. 217 f.

[3] Offb. 21, 3. [4] Ebd. 5, 11. 12. [5] Hettinger a. a. O. S. 222.

des Heiles oder des Widerspruchs[1] inmitten aller Völker steht, müssen sich alle für oder gegen ihn entscheiden. Wer hier, im Tempel Gottes auf Erden, sich bekennt zu Christus, seinem Gesalbten, und an Christi Erlösungsopfer theilhaben will, über den wird der Segensstrom der Erlösung, der vom Altare ausgeht, sich ergießen und heilend, befruchtend und beglückend sein ganzes Leben durchströmen[2].

§ 3.

Der siebenfache Gnadenstrom im mystischen Leibe Christi.

Im heiligen Meßopfer steigt aus dem Herzen der Kirche unendliche Verherrlichung zum Throne Gottes empor. Nun wird auch unerschöpflicher Gnadensegen in ihren Schoß herniedersteigen. Wenn der Pulsschlag des Herzens den mystischen Leib Christi mit übernatürlichem Leben belebt, dann ist Christi lebenspendendes Erlösungsblut in allen Adern seines mystischen Leibes, und alle seine Glieder können in Freuden „schöpfen aus den Quellen der Erlösung"[3]. Wenn die Kirche wirklich der mystische Leib Christi ist, dann wird es in ihr auch organische Functionen geben, welche den einzelnen Gliedern das dem mystischen Leibe Christi eignende Leben vermitteln.

Die wesentlichen Eigenthümlichkeiten dieser organischen Functionen werden sich bestimmen nach der Natur des Organismus, dem sie angehören. Sie werden daher 1. auf unsichtbare, aber übernatürlich wirkliche Weise von dem unsichtbaren Haupte ausgehen; 2. durch die sichtbare amtliche Dienstleistung der Kirche zu stande kommen; 3. das übernatürliche Leben der Gnade bewirken.

Gerade dies aber sind die wesentlichen Merkmale der Sacramente. Denn unter einem Sacramente verstehen wir ja ein „äußeres, sinnenfälliges Zeichen, durch welches uns innere Gnade mitgetheilt wird". Nun kann aber ein äußeres Zeichen die innere Gnade und Heiligung doch nur bewirken, wenn es von Christus, dem einzigen Urheber unserer Heiligung, ausgeht. Und zwar muß er persönlich darin thätig sein. Nur er selbst kann die Gnade thatsächlich vergeben, weil sie nur ihm als Preis und Frucht seines Erlösungswerkes gehört. Ist also das Sacrament eine priesterliche Handlung, die aus sich oder als solche[4] die Gnade vermittelt,

[1] Luc. 2, 34. [2] Ez. 47, 1—13. [3] Is. 12, 3.
[4] Ex opere operato, wie die Theologie und die Kirche selbst sich ausdrückt.

so ist es nothwendig eine Handlung Christi. Die sacramentale Handlung kann nun freilich nicht ihrem sichtbaren, physischen Sein nach eine Handlung Christi sein; denn sie wird ja physisch von dem Menschen, welcher das Sacrament spendet, verrichtet. Andererseits ist es aber auch nicht genug, daß Christus nur die moralische Ursache derselben sei, etwa durch die einmal geschehene und nun für immer vergangene Einsetzung eines bestimmten Zeichens oder durch ein bloßes Gebot, diese Handlung vorzunehmen, oder durch eine besondere Vollmacht dazu, die er z. B. bestimmten Personen verliehen hätte. Vielmehr muß Christus wirklich der Träger der gnadenwirksamen Amtshandlung sein, wenn auch nur ihrem unsichtbaren, moralischen Sein nach. Die sacramentale Handlung muß also moralischerweise Christi eigene Handlung, in seinem Namen vollzogen und von demselben moralischen Werthe sein, als hätte sie Christus mit eigener Hand und eigener Stimme ausgeführt.

Daher ist denn auch von seiten des menschlichen Spenders des Sacramentes erfordert, daß er nicht in eigenem Namen handeln wolle, daß er vielmehr die Meinung habe, Stellvertreter und lebendiges Werkzeug Christi zu sein, oder doch die sacramentale Handlung als das zu vollziehen, was sie thatsächlich ihrem Wesen nach ist und als was die Kirche sie vollzieht. Sonst könnte seine Verrichtung ja nicht als ein Christus geleisteter Dienst, als eine durch einen sichtbaren Stellvertreter ausgeführte Handlung Christi betrachtet werden.

Sobald aber in Wahrheit Christus, der gottmenschliche Erlöser es ist, der durch das Wort und die symbolische Handlung des menschlichen Spenders die Erlösungsgnade dem Empfänger des Sacramentes zuwenden will, muß in der That Gott diese Gnade in dessen Seele eingießen. Er muß „schauen auf das Angesicht seines Gesalbten", der für das arme Menschenkind seine Erlösungsverdienste darbietet. Er sieht gleichsam das sacramentale Zeichen in Christi Erlösungsblut geröthet [1]: darum „steigt alsbald der Heilige Geist vom Himmel herab und schwebt über dem Taufwasser" — oder was immer das sacramentale Zeichen sein mag — „und heiligt es durch seine Gegenwart, und so geheiligt trägt es die Kraft zu heiligen in sich" [2].

Weil also das Sacrament vermöge seines moralischen Werthes, den es aus der Würde und dem Verdienste Christi empfängt, den Heiligen Geist gleichsam in sich herabzieht, so schließt es auch moralischerweise

---

[1] Cf. *Aug.*, In Io. tract. XI, n. 4. [2] *Tert.*, De bapt. c. 4.

die physische Ursache der Gnade in sich. Da es unmittelbare Ursache der Gnade ist, so kann man die sacramentale Handlung des Menschen und die übernatürliche Schöpferkraft Gottes oder des Heiligen Geistes wie ein moralisches Ganzes denken, das dann freilich auch auf physische Weise die Gnade hervorbringt. In diesem Sinne dürften sich unschwer die von der Kirche, den heiligen Vätern und alten Theologen, wie namentlich vom hl. Thomas, gebrauchten Ausdrücke über die Wirksamkeit der Sacramente verstehen lassen, aus welchen man später ein Zeugniß für die „physische" Wirksamkeit der letztern hat herleiten wollen [1].

Ist somit die unsichtbare übernatürliche Beziehung auf Christus zum Wesen eines Sacramentes nothwendig, so bedarf es doch andererseits ebenso wesentlich einer sinnenfälligen menschlichen Vermittlung jenes moralischen Einflusses Christi. Es handelt sich ja um einen sichtbaren religiösen Ritus. Und Christus selbst lebt nicht mehr sichtbar unter uns. Aber worauf es ankommt, ist, wer in letzter Linie als der sichtbare Vermittler der Gnadenwirkung anzusehen sei. Die Antwort lautet: Die Kirche, der moralische Organismus, welchem die Verwaltung des christlichen Priesteramtes anvertraut ist. Es ist dem Sacramente wesentlich, daß es eine Amtswaltung der Kirche sei. Denn das Sacrament ist ein Mittel des Heiles, und das Heil ist der alleinseligmachenden Kirche übergeben. Die Ströme des Lebens entspringen im Paradiese. Wenn sie auch über die Grenzen desselben hinausfließen und außerhalb des sichtbaren Gartens der Kirche, d. h. bei den Irrgläubigen, noch Leben und Segen spenden können, so kommen sie doch immer aus diesem Garten des Heils, den Gottes Hand gepflanzt.

Es wurde dies schon oben bei der Erklärung des „mystischen Leibes Christi" hervorgehoben. Ständen die Sacramente nicht in einer nothwendigen innern Beziehung zu dem Organismus der Kirche, dessen Haupt Christus ist, so könnten sie nicht organische Functionen Christi sein. Und doch ist dies allen priesterlichen Functionen, die Christus im Christenthum ausübt, wesentlich eigen.

Wenn aber das Sacrament eine organische Lebensthätigkeit des gottmenschlichen Hauptes an seinem mystischen Gliede ist, dann wird die

---

[1] Die erwähnten theologischen Autoritäten reden nie direct von einer „physischen" Wirksamkeit des sacramentalen Zeichens. Die vorgeschlagene Erklärung ist übrigens, wie bekannt, längst von den Vertheidigern der bloß moralischen Wirksamkeit angewandt worden. S. beispielsweise *Hurter*, Theologiae Dogmat. Comp. III (7. ed. 1891), n. 298; cf. n. 288.

Gnade, welche diesem dadurch vermittelt werden soll, als eine organische Lebenswirkung aufzufassen sein. Die sacramentale Gnade, die jedem Sacrament als seine wesentliche Wirkung zukommt, ist also immer eine übernatürliche Lebensspende, eine habituelle Vereinigung mit dem gottmenschlichen Haupte, die sich durch entsprechende übernatürliche Acte bewähren soll. Im besondern aber ist die sacramentale Gnade verschieden je nach der besondern organischen Lebensfrucht, welche ein Sacrament einem mystischen Gliede Christi zu vermitteln bestimmt ist.

So werden wir von selbst auf die Betrachtung der einzelnen Sacramente geführt. Sie unterscheiden sich gerade durch den verschiedenen Zweck, dem sie im mystischen Leibe Christi dienen. Mit diesem Unterschied ihres besondern Zweckes oder ihrer eigenthümlichen sacramentalen Gnade steht dann die äußere Verschiedenheit des sacramentalen Zeichens oder der sacramentalen Handlung in innigstem Zusammenhange. Indes verzichten wir der Kürze halber darauf, die tief sinnvolle Symbolik der sacramentalen Zeichen mit in den Bereich unserer Darstellung zu ziehen. Es ist darüber ohnedies ja sehr Vieles und sehr Schönes gesagt und geschrieben worden, und man wird im Zusammenhange der folgenden Darstellung leicht von selbst aus der Eigenart der organischen Lebenswirkung, welche ein Sacrament vermittelt, dasjenige herausfinden, was in dem von Christus eingesetzten Ritus die Eigenart des betreffenden Sacramentes besonders versinnbildet [1].

Welches sind also in den bekannten sieben Sacramenten, welche Christus thatsächlich eingesetzt hat, die besondern organischen Zwecke, welche das gottmenschliche Haupt durch sie an seinen mystischen Gliedern verwirklichen will? Sie sind derart, daß man nicht umhin kann, darin die vollendetste Convenienz und Uebereinstimmung mit den eigenthümlichen Bedürfnissen der Glieder seines mystischen Organismus zu erkennen.

---

[1] Die Theologie unterscheidet bei jedem Sacramente res sacramenti (oder res tantum), sacramentum tantum (oder signum tantum) und res simul et sacramentum. Res tantum ist die sacramentale Gnade, signum tantum ist das äußere Zeichen; res simul et sacramentum — gleichsam zwischen beiden vermittelnd — ist in der That nichts anderes als die Eigenart der organischen Wirkung im mystischen Leibe Christi, durch welche die sacramentale Gnade geistig versinnbildet und — in Verbindung mit dem äußern Zeichen — thatsächlich bewirkt wird. So wenigstens, und nur so, vermögen wir für jedes Sacrament in wirklich analoger Weise zu bestimmen, was als res simul et sacramentum anzusehen sei. Sonst dürfte sich jene außerordentlich inhaltvolle Dreitheilung in consequenter Weise schwerlich durchführen lassen.

Die erste besondere Art der Lebensspende, welche den einzelnen Gliedern von nöthen ist, wird natürlich diejenige sein, welche ihnen thatsächlich das Leben eines mystischen Gliedes Christi mittheilt. Es ist die übernatürliche Theilnahme an der göttlichen Natur oder am Leben der heiligsten Dreifaltigkeit, sofern sie von dem gottmenschlichen Haupte ausgeht und das ganze übernatürliche Gnadenleben eines Gliedes Christi grundlegt. Diese sacramentale Gnade ist also dem ersten Sacramente, nämlich der Taufe, eigen. Sie umfaßt außer der heiligmachenden Gnade diejenigen Gnadenwirkungen oder Gnadenbeistände, die aus Christi Erlösungswerk für alle fließen sollten. Die Taufe ist die Mittheilung seiner Erlösungsgnade schlechthin. Darum entfernt sie als Sacrament der lebendigen Eingliederung in Christus alles, was dem neuen Leben Christi in uns entgegensteht: schwere und läßliche Sünde und alles, was (formelle) Strafe der Sünde ist. Statt dessen verleiht sie Antheil an dem neuen, durch Christus uns erworbenen Leben, auf daß „wir fortan in Neuheit des Lebens wandeln“ [1].

Diese erste sacramentale Lebensspende wird erhöht und vervollkommnet durch die der Firmung. Wenn der junge Christ als selbständiges, ausgewachsenes Glied am mystischen Leibe Christi das übernatürliche Leben nach außen bewähren und vertheidigen soll, so bedarf er einer neuen Stählung und Stärkung durch den Geist Christi. Darum wird er in der Firmung mit dem Heiligen Geiste erfüllt. Christus selbst gießt seinen Geist, das Unterpfand seiner eigenen Lebenskraft, in das Herz seines Streiters, damit er nun muthig und siegesgewiß hinaustrete in die christusfeindliche Welt, auch vor Königen und Großen der Erde, geschweige denn unter seinesgleichen, seinen Glauben offen zu bekennen in Wort und That. Denn dazu gerade hatte ja Christus der Herr den „Heiligen Geist“ den Seinigen besonders verheißen: daß sie Christi Namen und Christi Glauben unerschrocken bekennen [2]. Auf diese Weise sollen nach dem Vorbild der Apostel Christi auch die einfachen Gläubigen „Christus predigen, und zwar Christus den Gekreuzigten“ [3]. Was der Apostel durch sein Lehrwort bekennt, das soll das christliche Leben des Gefirmten durch die That bekennen.

---

[1] Röm. 6, 4. Cf. *S. Thom.* 3, q. 69, a. 1. 2. 4. 6.

[2] Vgl. Matth. 10, 19 ff. Marc. 13, 11. Apg. 1, 8. Luc. 24, 49. Joh. 15, 26. Eine ähnliche Ausgießung des Heiligen Geistes sollte nämlich allen Gläubigen zu theil werden. Joh. 7, 37 ff. Vgl. Is. 44, 3.

[3] Vgl. 1 Kor. 1, 23; 2, 2.

Nun kann es aber geschehen, daß auch das Glied Christi erstirbt. Der Lebenszufluß, wenn wir so sagen dürfen, der durch die habituelle organische Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte ihm zukommt, kann unterbrochen werden. Das geschieht durch die schwere Sünde; denn diese ertödtet ihrer Natur nach das Leben der Gnade. Dann bedarf also das erstorbene Glied einer neuen organischen Lebensspende. Noch ist es ja nicht durch das endgiltige Verdammungsurtheil Christi von seinem mystischen Leibe losgetrennt und dem strafenden Feuer überantwortet. Es wird also noch eine Wiederbelebung möglich sein, und zwar wird sie organisch durch die sacramentale Kraft des mystischen Leibes Christi gewirkt werden können. In der That geschieht sie durch das Bußsacrament. Die sacramentale Gnade des letztern besteht also in der Aufhebung des Hindernisses, welches die schwere Sünde dem belebenden Einfluß des Hauptes gesetzt hat, so jedoch, daß mit der charakteristischen negativen Wirkung die positive Verleihung neuen Gnadenlebens zur Ueberwindung der Sünde verbunden ist. Denn so liegt es in der Natur einer organischen Lebenswirkung.

Indes mit der Wiederbelebung ist nicht immer die Gesundheit wiedergekehrt. Das Sacrament der Auferstehung [1] schließt ein Sacrament der vollen Heilung von den Schwächen und Ueberbleibseln der Sünde nicht aus. In der That, gerade dann, wenn diese Folgen der Sünde bei der tödtlichen Erschöpfung des der Auflösung nahen Körpers und bei der drohenden Obmacht des höllischen Feindes ein gefährliches Hinderniß für die vollendete Lebensvereinigung mit dem verherrlichten Haupte werden könnten, gerade im entscheidenden Todeskampfe steht der barmherzige Erlöser bereit mit einer neuen sacramentalen Gnadenspende. Selbst wenn der Empfang des Bußsacramentes nicht mehr möglich ist, soll die letzte Oelung noch ungetilgte Sünden und Sündenstrafen hinwegnehmen und entweder die Gesundheit des geistig und leiblich kranken Gliedes am mystischen Leibe Christi zum fernern Kampf des Heiles wiederherstellen oder die Seele zum entscheidenden Sieg im letzten Kampfe stärken.

Die genannten vier Sacramente dienen somit dazu, das einzelne Glied in das richtige organisch-lebendige Verhältniß zum Haupte zu bringen. Zwei weitere sind für das Wohl und die rechte Entwicklung des mystischen Gesamtorganismus nothwendig. Zwar handelt es

[1] Am Auferstehungstage wurde es ja auch der in der Sünde erstorbenen Welt geschenkt.

sich auch jetzt um Lebenswirkungen, die einem einzelnen Gliede gespendet werden. Aber die Nothwendigkeit dieser besondern Lebenswirkungen und darum der entsprechenden Sacramente folgt hier nicht aus dem Bedürfnisse des einzelnen Gliedes, sondern aus dem Bedürfnisse des ganzen mystischen Leibes Christi. Derselbe bedarf der Erhaltung, und zwar, um einen kurzen Kunstausdruck anzuwenden, der formellen und materiellen. Seine formelle Erhaltung liegt in der Ausübung der bisher besprochenen Lebensfunctionen; und diese erfordert sichtbare Träger und Vermittler. Zwar brauchen nicht alle Sacramente von einem mystischen „Organ" gespendet zu werden[1]. Aber die Feier der heiligen Messe, die Firmung, Buße und letzte Oelung, kurz, die Opferfunction sowohl als die organisch zu vermittelnden Heiligungsfunctionen an Gliedern des mystischen Leibes Christi verlangen nothwendig sichtbare, priesterliche „Organe" des hohenpriesterlichen Hauptes. Ein wirkliches Organ im mystischen Leibe Christi kann aber nur durch ein Sacrament gebildet werden. Nur eine Lebensfunction im Organismus kann ein Organ desselben gestalten. Und zwar geschieht es durch das Sacrament der (Priester-) Weihe. Die besondere Lebensspende, welche dieses Sacrament verleihen soll, wird also in dem Gnadenleben und den Gnadenbeiständen bestehen, welche für das priesterliche Leben der Heiligkeit und die geziemende Verwaltung des priesterlichen Amtes von nöten sind.

Doch außer dieser formellen, zu seinem innern Leben gehörenden Erhaltung erheischt die Natur des mystischen Leibes Christi auch eine „materielle Erhaltung". Er bedarf zu seinem Fortbestehen immer neuer Menschenkinder, die ihm angegliedert werden können. Die einzelnen Glieder des mystischen Leibes gehen ja aus der irdischen und im eigentlichen theologischen Sinne „mystischen" Heilsordnung nach und nach in die himmlische Oekonomie über. Soll also, wie es der Wille des Erlösers ist, das Gnadenleben immer neuen Geschlechtern durch die bis ans Ende der Zeiten dauernde Kirche zugewandt werden, so ist es auch der Wille des gottmenschlichen Hauptes des kirchlichen Heilsorganismus, daß sich Glieder seines mystischen Leibes zu diesem Zweck der Einführung neuer Generationen in die Kirche verbinden. Zwar sind die auch von christlichen Eheleuten erzeugten Kinder noch nicht sogleich Glieder des mystischen Leibes Christi; aber sie müssen es werden. Gottes Absicht, indem er den Eltern Kinder schenkt, ist schließlich immer nur die, daß

[1] Vgl. oben S. 100.

neue Menschen in die große Gottesfamilie eingeführt werden; und indem diejenigen, welche thatsächlich ganz, mit Leib und Seele, Christus als ihrem gottmenschlichen Haupte angehören, sich zur Ehe verbinden, können sie es rechtsgiltig nur zu dem Zwecke thun, welchen das gottmenschliche Haupt dabei naturgemäß beabsichtigt. Erscheint somit die Ehe unter Gliedern des mystischen Leibes Christi ihrer innersten Natur nach als im Namen und zum Endzwecke Christi als gottmenschlichen Hauptes geschlossen, so kommt den Gliedern, welche sie eingehen, auch eine besondere, der Natur des mystischen Leibes Christi entsprechende Einwirkung des Hauptes zu. Sie werden eine besondere organische Lebenswirkung Christi empfangen. Denn von dem gottmenschlichen Haupte zu einem besondern Dienst für seinen mystischen Organismus standesmäßig bestimmt und angenommen werden, heißt einen eigenartigen organischen Einfluß des Hauptes erhalten; das Haupt als solches kann ja nicht anders als organisch wirken.

In der That ist die sacramentale Gnade der christlichen Ehe nichts anderes als die übernatürliche, auf der heiligmachenden Gnade ruhende Ausrüstung zu dem eigenthümlichen Berufe der christlichen Eheleute. Nicht nur die Zeugung und Erziehung der Kinder soll durch diese Gnadenhilfe in heiliger, Gliedern Christi geziemender Weise geschehen, sondern auch das wechselseitige Verhältniß der christlichen Gatten soll vom Geiste des mystischen Leibes Christi durchdrungen und getragen sein. Darum ist das christliche Leben im Ehebund der lebendige Ausdruck und das übernatürliche Nachbild der bräutlichen Gemeinschaft Christi mit seiner Kirche. So lehrt uns ja ausdrücklich der hl. Paulus [1]. Und die kirchliche Theologie hat gerade aus dieser vom Heiligen Geiste beglaubigten Lehre des Völkerapostels jederzeit verstanden, daß die Ehe im Christenthum zum Sacrament erhoben ist. Es ist eben diese lebendige Versinnbildung und Darstellung der Vermählung Christi mit seiner Kirche, welche die sacramentale Würde und Kraft der christlichen Ehe begründet. Die „Vermählung Christi mit seiner Kirche" ist aber ganz dasselbe wie das Verhältniß des gottmenschlichen Hauptes zu seinem mystischen Leibe", wie denn auch in der klassischen Stelle des Epheserbriefes diese beiden Gedanken miteinander abwechseln oder gar zu einem Gedanken verschmolzen werden. Würde nun durch die christliche Ehe dieses Verhältniß Christi zu seiner Kirche bloß versinnbildet, so wäre sie ebensowenig ein Sacrament wie

[1] Eph. 5, 25 ff.

die paradiesische oder vorchristliche Ehe, welcher nach dem Apostel und der allgemeinen christlichen Lehre diese rein sinnbildliche Beziehung auch zukommt. Weil aber der Ehebund mystischer Glieder Christi — wegen seines nothwendigen (innern) Zweckes, die Weiterbildung seines mystischen Leibes vorzubereiten — organisch zum mystischen Leibe Christi gehört und in seinem Namen geschlossen wird, so ist dieser nicht nur ein Sinnbild, sondern ein organisches Nachbild jenes bräutlichen Verhältnisses zwischen dem gottmenschlichen Haupte und seinem mystischen Leibe. Und deshalb vermittelt die Abschließung der christlichen Ehe eine organische Lebensspende des gottmenschlichen Hauptes an seinen mystischen Gliedern, d. h. sie ist ein Sacrament[1].

Mit den genannten Sacramenten ist es für alle Menschen ermöglicht, daß sie lebendige Glieder am mystischen Leibe Christi werden. Die Taufe mit der sie ergänzenden Firmung nimmt sie als vollkommene Glieder in den lebendigen übernatürlichen Organismus auf; die Buße mit der sie ergänzenden Oelung gibt das etwa verlorene organische Leben ihnen vollkommen wieder zurück; die Weihe und die Ehe versieht den mystischen Leib Christi mit den zu seinem Wirken und Fortbestehen erforderlichen lebendigen Organen und Werkzeugen. Das noch übrige siebente Sacrament — die heilige Communion — dient einer weitern Lebenswirkung, die sich auch im fertigen Organismus des mystischen Leibes noch für alle einzelnen Glieder denken läßt und die bei näherem Nachdenken der ganzen Natur und Bestimmung des mystischen Leibes Christi außerordentlich angemessen erscheint.

Gerade weil das Christenthum sich als lebendigen Organismus aufbaut, darum sind seine Glieder auch zu einer beständigen Entwicklung

[1] Vgl. hierzu Scheeben, Die Mysterien des Christenthums § 85. — Es mag hier ein Gedanke Platz finden, den wir schon oben bei der Darstellung der Folgen des sacramentalen Charakters aussprechen wollten. Wir haben ihn dort unterdrückt, weil er sich an dieser Stelle besser begründen läßt. Es ist die Lösung der bekannten Streitfrage, ob eine (giltige) Ehe zwischen einem Getauften und einem Ungetauften Sacrament sei. Aus innern theologischen Gründen scheint man nur im bejahenden Sinne antworten zu können. Was in der obigen Entwicklung gesagt wurde, findet nämlich seine Anwendung auch in einem solchen Falle. Denn das mystische Glied Christi kann und darf eine eheliche Verbindung nur zu dem erwähnten (innern) Zweck eingehen, welchen das gottmenschliche Haupt dadurch erreichen will. Andererseits kann dieses Sacrament gespendet werden auch von dem, der nicht Glied des mystischen Leibes Christi ist (ähnlich wie die Taufe), weil es seiner Natur nach nicht von einem vermittelnden „Organ", sondern nur von einem dienenden Stellvertreter Christi gesetzt werden muß.

und Vervollkommnung bestimmt. Sonst hätte ja auch unser Fortleben auf dieser Welt, nachdem wir einmal lebendige Glieder Christi geworden sind, für den großen, übernatürlichen Weltplan Gottes gar keinen Zweck mehr. Auf organische Weise geschieht nun gerade durch das heiligste Sacrament des Altars diese Weiterbildung. Denn die besondere Gnadenspende, welche die heilige Communion verleiht, soll nach der christlichen Lehre nicht nur den Tod der Sünde fernhalten und die Krankheiten gefährlicher Leidenschaften überwinden, sondern sie soll auch das Leben nach dem Geiste Christi immer mehr ausbilden und bethätigen helfen. Darum ist die heilige Communion zugleich die Krönung und der Abschluß aller übrigen Sacramente und die unversiegliche Quelle eines nie alternden Lebens, hier in stätig wachsender Gnade, dort in himmlischer Vollendung [1].

Und auf welche Art und Weise wird dieser organische Einfluß des gottmenschlichen Hauptes unsichtbar vollzogen? Offenbar nicht in der Weise des ausgestaltenden Wachsthums; das ist ja die einmalige Wirkung, welche die Firmung dem noch nicht organisch ausgewachsenen Glied vermittelt. Vielmehr geschieht es nach Art der Speisung oder Ernährung, ähnlich wie im materiellen Organismus, gleichviel ob er noch wachsen muß oder nicht, den Gliedern immer neuer Nährstoff als Träger neuer Lebenskraft zugeführt wird. Die Nahrung aber, der Träger der neuen Lebenskraft, ist hier, im unsichtbaren Gnadenorganismus Christi, kein Geringerer als Christus selbst.

Christus ist auch in der That die angemessenste, ja wohl die einzig denkbare organische Nahrung für das Gnadenleben seiner mystischen Glieder. Nur das lebendige Fleisch und Blut Christi — und daher Christus selbst, der, „einmal von den Todten erstanden, nicht mehr stirbt" [2] — scheint eine entsprechende Speise für das Leben in seinem mystischen Leibe zu sein.

Ist die Nahrung stets und überall homogen dem Leben, welches sie erhalten und stärken soll — materiell für das materielle Leben, geistig für das geistige, übernatürlich für das übernatürliche Leben: so kann eine eigentlich organische Nahrung für das Leben des mystischen Leibes Christi

---

[1] Wenn der (ausgewachsene) physische Organismus diese innere, lebendige Vervollkommnung seinen Gliedern nur bis zu einer bestimmten Zeitgrenze mittheilen kann und dann allmählich absterben muß, so hat das seinen Grund in der Natur der materiellen Lebensthätigkeit, die nothwendig mit innerer Zersetzung und Aufreibung verbunden ist. Auf unsern Organismus, der zu einer Lebensthätigkeit und Entwicklung moralischer Ordnung bestimmt ist, kann dieses Gesetz des Rückganges selbstverständlich keine Anwendung finden.

[2] Röm. 6, 9.

nur eine Substanz sein, welche dieses Leben virtuell, quellenhaft in sich enthält. Ein todter Stoff kann selbstverständlich für das ganz geistige und gottförmige Leben der Gnade keine Nahrung bieten [1]; eine schlechthin geistige Substanz hingegen kann nicht als organische Nahrung von dem zu stärkenden Gliede aufgenommen werden. Der einzige substantielle Träger des organischen Gnadenlebens, welcher dasselbe quellenhaft besitzt, ist also das gottmenschliche Haupt des mystischen Leibes Christi selbst. Durch seine menschliche, leibliche Natur ist der Gottessohn in die substantiale Einheit mit uns getreten, wie er ja auch erst durch sie einen Organismus mit uns bilden konnte. Und dieselbe menschliche Natur trägt wegen der persönlichen Vereinigung mit dem Worte die Gnade für alle Glieder des mystischen Organismus in sich. Sie, und nur sie, kann also auch der Träger oder Conductor der organischen Lebenskraft, die unsichtbare Speise für die zu stärkenden Glieder werden. — Das setzt freilich voraus, daß die menschliche Natur des unsichtbaren Hauptes wahrhaft in seinem mystischen Leibe auf Erden zugegen sei. Allein diese Voraussetzung ist erfüllt. Die wahre Menschheit Christi tritt im Opfer unter sacramentaler Hülle verborgen in die Kirche ein, und zwar gerade, um der Lebensquell des übernatürlichen Organismus des Christenthums zu sein. Was wäre natürlicher, als daß das gottmenschliche Haupt seinen Gliedern die lebenspendende Nahrung durch eben jene Opferhandlung zubereite, durch welche dem Gesamtorganismus die übernatürliche Lebenskraft verliehen wird? Was symbolisch durch das Opfermahl dargestellt wird, die Theilnahme der Mitopfernden an dem heiligenden Opfersegen, das geschieht so auch in wahrhafter Weise beim mystischen Opfer Christi. Der substantiale Opfersegen, nämlich der mystische Opferleib Jesu Christi, erfüllt mit der ganzen Lebens- und Gnadenkraft des Opfers, wird die unsichtbare Lebensspeise seiner lebendigen Glieder [2].

So wird also durch die heilige Communion die dem Christenthum eigenthümliche Gnadenwirkung in der denkbar vollkommensten Weise verliehen. Die unsichtbare Sendung des Sohnes Gottes, die stets in der Spendung der heiligmachenden Gnade enthalten ist, erscheint vermittelt durch die von ihm angenommene Fleischesnatur. Durch diese ist er ja das Brod des Lebens geworden, welches der Vater uns vom Himmel

[1] „Der Geist ist es, welcher das Leben spendet; das Fleisch [ohne die geistig-göttliche Lebenskraft] nützet nichts“ (Joh. 6, 64).

[2] Calix *benedictionis* (1 Cor. 10, 16). Benedictio war darum in alter Zeit der stehende Ausdruck für die eucharistische Opferspeise.

gesandt. Sie ist nach dem Ausdrucke der heiligen Väter die glühende Kohle — die materielle Natur, erfüllt mit dem himmlischen Feuer der Gottheit —, welche in uns das Himmelsfeuer gottförmigen Lebens entzünden soll[1]. Und zugleich hat die unsichtbare Sendung des Heiligen Geistes, die mit der Verleihung der heiligmachenden Gnade verbunden ist, ihr geheimnißvolles Symbol[2] in dem Opferblute, welches als Erguß des gottmenschlichen Herzens so treffend den ewigen Liebesstrom aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes darzustellen scheint.

Aus dem Gesagten ergibt sich, wie die sacramentale Gnade dieses kostbarsten aller Sacramente aufgefaßt werden muß. Wir können sie kurz bezeichnen als das gnadenvolle Leben der (stets wachsenden) Vereinigung mit dem gottmenschlichen Haupte, also mit der Quelle unseres übernatürlichen Lebens. Durch die heilige Communion sollen wir immer mehr in Christus hineinwachsen und er in uns. Wir sollen eins mit ihm werden. Wir nehmen das Princip des Lebens der Heiligkeit in uns auf; nun sollen wir wahrhaft aus ihm leben. Durch neuen Zuwachs der heiligmachenden Gnade werden wir inniger mit Christus vereinigt, der mit Gottheit und Menschheit in uns eingegangen ist; und auf dem Grunde dieser gnadenvollen Vereinigung erwachsend, werden uns fortan die actuellen Gnaden zu theil, welche zur immer vollkommenern Entfaltung dieses Liebeslebens für und mit Christus befähigen.

Wie aber jene Aufnahme Christi in uns unter doppelter Rücksicht betrachtet werden kann, so auch die Bürgschaft dieser Gnaden, welche in der heiligen Communion gelegen ist. Wir empfangen in ihr einerseits unsere übernatürliche Speise, nämlich die Fleischesnatur des Sohnes Gottes; andererseits nehmen wir unsern göttlichen Freund bei uns auf, nämlich den, dem diese Natur zu eigen ist. Die Speise nährt und kräftigt auch für die Zeit, welche auf den augenblicklichen Genuß derselben folgt. Die persönliche Gemeinschaft mit dem Freunde stärkt und festigt das Band der Liebe auch für die Zeit, wo jene persönliche Gegenwart nicht mehr fortdauert.

So ist es mit der heiligen Communion. Wir empfangen hier auf Erden die Speise des übernatürlichen Lebens, die Lebensfülle der Gottheit, vermittelt durch das eucharistische Fleisch und Blut des Sohnes

---

[1] Vgl. Scheeben, Die Myst. des Christenth. S. 496, N. 1.

[2] Symbol, weil der Heilige Geist nicht wie der Sohn durch hypostatische Vereinigung mit einer geschöpflichen Natur gesandt, sondern nur gleichsam begleitungsweise mit dem Sohne offenbart wird. Vgl. oben S. 71 f. Scheeben a. a. O. S. 505 f.

Gottes. So entspricht es dem irdischen Kindheitsalter der durch den menschgewordenen Gottessohn der Adoption theilhaftig gemachten Kinder Gottes. Mit der unverhüllten Lebensfülle der Gottheit gespeist zu werden, ist der Vollgenuß der Seligkeit des Himmels. Darum wird uns, um das sinnige Bild des christlichen Alterthums zu gebrauchen, jetzt nur die Milch der eucharistischen Nahrung gereicht. Aber durch sie sollen wir fort und fort erstarken und dem himmlischen Vollalter der Kinder Gottes entgegenwachsen. Die eucharistische Speise ist der Vorgeschmack und das Unterpfand jener berauschenden Fülle des göttlichen Lebens, mit der wir dort auf ewig gesättigt zu werden hoffen.

Auf ähnliche Weise feiern wir hier auf Erden die geheimnißvoll verschleierte Liebesgemeinschaft mit dem menschgewordenen Worte. Noch sind wir nicht im stande, uns in unverhüllter Anschauung und seliger Liebe in den Schoß des dreifaltigen Gottes zu versenken. Erst wenn Gott in dem Licht der Glorie in uns eingeht und in dem Strome seines unendlich machtvollen innergöttlichen Lebens uns fortreißt und hineinträgt in das Meer seines göttlichen Wesens, erst dann gehen auch wir ein in die Freude unseres Gottes. Aber diese persönliche Liebesgemeinschaft des Himmels hat ihr Vorbild und ihre Grundlegung in der heiligen Communion. Da wird das Band bräutlicher Liebe und Freundschaft zwischen uns und unserem Erlöser geschlungen. Da senkt sich das Wort, das ewiglich im Schoß des Vaters ruht und mit dem Vater den Heiligen Geist, die selige Liebe ihres Herzens, aushaucht, persönlich hinab in den Strom des armen Menschenlebens, verborgen freilich unter der eucharistischen Gestalt des geheimnißvollen „Fisches“. Aber er kommt in diesem Sacrament grenzenloser, hingebender Liebe, um jedes Glied seines mystischen Leibes mit dem Gnadenstrom der Liebe zu durchdringen. Er kommt, um die bräutlich erhobene Seele in lebendiger Umarmung zu erfassen und immer inniger mit sich zu vereinen — bis er endlich selbst sie hineinträgt in das Wonnemeer des göttlichen Lebens.

Wie herrlich ist nicht dieser krönende Abschluß der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi in seiner Kirche! Durch das eucharistische Opfer unseres Altars hat er sie zu seinem lebendigen Tempel consecrirt — nun sind alle Gnadenquellen des Erlösers eröffnet; wie ein siebenfacher Strom, der die Stadt Gottes erfreut, ergießen sie sich vom Altare aus und bringen Leben, Heilung, Fruchtbarkeit, wo immer es dessen bedarf in dieser irdischen Verbannung. Aber der eine, nimmer stillstehende Gnadenstrom, der an Fülle und Segen alle andern übertrifft, der hinüberströmt ins ewige Leben, ist das Sacrament des Altars. Da strömt der

gottmenschliche Gnaden- und Lebensquell selber in uns ein. Da vollendet der gottmenschliche Hohepriester das Werk der Heiligung an seinen mystischen Gliedern, und er thut es, indem er sein eigen Fleisch und Blut in sie hineinsenkt. Gewiß sind alle Sacramente die gottgegebenen Gnadenbrunnen des hochheiligen Blutes Jesu Christi; gewiß wird aus allen das unvergängliche Leben der Gotteskindschaft geschöpft. Aber die übrigen stehen nur an den großen Wendepunkten unseres Lebensweges; sie dienen nur besondern und an sich außergewöhnlichen Bedürfnissen unseres übernatürlichen Lebens. Die Eucharistie hingegen ist die nimmer versiegende Lebensquelle in der Mitte der heiligen Gottesstadt, in der wir leben. Da können wir allezeit hin und wieder gehen und aus der Quelle selbst das stets verjüngende und stets reicher sprudelnde Leben trinken, das den mystischen Leib Christi durchkreist.

Und indem wir es thun, vollendet sich in uns Zug um Zug das Bild der ursprünglichen Schönheit, die durch Adams Sünde zerstört worden war. Die Gnadeneinheit mit Gott wird immer lebendiger und immer vollkommener wiederhergestellt. Ja, das Nachbild Gottes in der zu seiner Kindschaft erhobenen Seele wird besiegelt und gekrönt durch die innigste Lebenseinheit mit dem menschgewordenen Sohne selbst. Wir sind nicht mehr bloß „Glieder seines Leibes, von seinem Fleische und seinem Gebein" [1], unsere Seele ist nicht mehr bloß ihm zur Braut gegeben — nein, wir sind als lebendige Glieder in seiner Lebenskraft gefestigt und hineingewachsen in ihn; unsere bräutliche Gemeinschaft mit dem Gottessohne ist durch die gänzliche Hingabe der zärtlichsten Liebe vollzogen und besiegelt. Nichts, selbst nicht der Tod, kann diese Lebens- und Liebeseinheit zerreißen. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm ... Er hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." [2]

So ist die Eucharistie in Wahrheit der kurze, alles enthaltende Abriß des Christenthums, das Compendium der mystischen Gnadenordnung. Durch sie vollendet sich der mystische Kreislauf jenes Stromes des Lebens, der von Ewigkeit aus dem Schoße des Vaters hervorgeht und durch den wir für alle Ewigkeit hineingetragen werden sollen in die innerste Seligkeit Gottes. Ausgehend vom ewigen Urquell göttlichen Lebens, vollzieht sich die Mittheilung der göttlichen Natur zuerst vom Vater an den Sohn im Heiligen Geiste — und zwar in der Einheit der Natur; vom Sohne aber pflanzt sie sich fort an seine angenommene Menschennatur —

[1] Eph. 5, 30. [2] Joh. 6, 55. 57.

in der Einheit der Person; vom Gottmenschen geht sie über als gnadenvolle Bestimmung zur Theilnahme am göttlichen Leben auf das gesamte gefallene Menschengeschlecht, für das er sein Erlösungsopfer dargebracht. Und seitdem anstatt des Todesbannes der Adamsschuld dieses gottmenschliche Opfer als Bronn des Lebens inmitten des neuen Paradieses der Kirche Gottes steht, vollzieht sich jene Mittheilung der göttlichen Natur durch das gottmenschliche Haupt lebendig an die einzelnen Glieder seines mystischen Leibes. Sie werden in ihm mystisch wiedergeboren zum Leben der Kinder Gottes — durch die Taufe. Sie werden ausgebildet zu seinen vollkommenen lebendigen Gliedern — durch die Firmung. Sie werden zum Theile sogar auserwählt als lebendige Organe zur dienenden Ausübung seines Priesterthums — durch das Sacrament der Weihe. Und wenn sie durch die Sünde sein Leben verscherzt und sich selbst in die Gefahr ewigen Todes gebracht, so werden sie wiederbelebt und hergestellt zur frühern Kraft seines Lebens — durch die Buße und die heilige Oelung. Ja sie werden sogar mit der Lebenskraft des gottmenschlichen Hauptes ausgerüstet zu dem heiligen Dienste, welcher der innere Zweck des christlichen Ehebundes ist. Aber erst in der heiligen Communion tritt jener göttliche Lebensstrom selbst in die zu beseligende Creatur und wird Anfang und Unterpfand ihrer unzertrennlichen Vereinigung mit der Gottheit.

Dereinst, wenn die beengenden Schranken der irdischen Zeitlichkeit fallen, die jetzt noch diesen Strom verborgenen göttlichen Lebens eindämmen, wird auch sie — die arme Creatur, die früher nur Gottes Schöpferhand über dem Abgrund ihres Nichts emporhielt — eingehen in das lichte Lebensmeer Gottes. Christus, der sie hier auf Erden unzertrennlich mit sich verbunden, hat sie emporgehoben in den ewigen, wandellosen Urgrund alles Seins. Ihr Leben strömt nun aus dem Urquell alles Lebens. Selbst ihr verklärter Körper, dem Leibe des Gottmenschen gleichgestaltet, wird durchdrungen und durchströmt von den Wonnefluthen jenes Lebens der heiligsten Dreifaltigkeit. Und dann ist der große Plan der übernatürlichen Gnadenordnung verwirklicht: der Mensch ist in Christus vollendet zur seligen Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Und die ganze Schöpfung nimmt theil an seiner Verherrlichung. Omnia enim vestra sunt: vos autem Christi: Christus autem Dei[1].

---

[1] 1 Kor. 3, 22. 23.

3. Die Kirche als das Reich Christi.

Noch eine dritte und letzte Klasse von specifisch christlichen Wahrheiten bleibt uns zu besprechen. Es sind diejenigen, welche das eigenthümliche Wirken des königlichen Hirtenamtes Christi im Christenthum darstellen.

Weil und insofern Christus in seiner Kirche und durch sie König ist, muß natürlich die Kirche als sein Reich gedacht werden. Und in der That erscheint die gesamte Organisation oder Verfassung dieses Reiches als eine — mehr oder minder nothwendige — Folgerung daraus, daß Christus durch seine Kirche seine höchste religiöse Hirtengewalt über die Menschen ausübt.

Daß eine souveräne gesellschaftliche Gewalt in der Kirche besteht, worauf im allgemeinen ihre Wirksamkeit sich erstreckt, und welches ihre wesentlichen Organe oder stellvertretenden Träger seien: das alles ist mit der Thatsache gegeben, daß es Christi königliches Hirtenamt ist, welches da verwaltet wird; wenigstens findet dadurch die positive Lehre von der katholischen Kirche als religiöser Gesellschaft in allen diesen Punkten eine weitgehende Bekräftigung und vielseitige Beleuchtung.

Das Bestehen einer höchsten gesellschaftlichen Gewalt ist offenbar ein Postulat der innersten Natur der Religion Christi. Christus mußte sie in seiner Kirche einsetzen, wenn er wirklich nebst dem Lehr- und Priesteramt auch das Hirtenamt durch menschliche Vermittlung fortsetzen wollte. Denn Menschen können nur in einer Gesellschaft durch Menschen geleitet und regiert werden. Und schon dadurch, daß die sichtbaren menschlichen Stellvertreter und Bevollmächtigten Christi seine Religion unter den Menschen einführen und deren Ausübung leiten, bildet sich von selbst eine religiöse Gesellschaft. Denn wer sie als Bevollmächtigte Christi anerkennt und die christliche Religion unter ihrer Leitung üben will, der hat sich ja damit schon der Autorität unterworfen, welche nach Christi Anordnung in seiner Kirche besteht.

Diese kirchliche Gesellschaft ist aber auch ein wahres „Reich". Denn ein Reich ist nichts anderes als eine vollkommene Gesellschaft, d. h. eine solche, welche alle Mittel zu ihrem Zwecke unabhängig, mit souveräner Machtbefugniß anwenden kann. Und die königliche Vollgewalt Christi, welche er durch seine Kirche ausübt, ist doch wahrlich eine souveräne Machtbefugniß. Darum leitete er auch die Einsetzung der kirchlichen Gewalt so feierlich ein mit dem Hinweis auf die unbeschränkte königliche Vollgewalt, die ihm, dem verherrlichten Erlöser, selber zusteht: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. So gehet denn hin und machet alle Völker mir zu Jüngern, indem ihr sie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und indem ihr sie alles halten lehret, was immer ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt." [1]

Auch der Zweck der kirchlichen Gesellschaft bestimmt sich ganz nach dem königlichen Hirtenamte Christi, welches durch sie verwaltet wird. Als König regiert Christus die ihm angehörige Menschheit in der religiösen Ordnung. Er führt sie mit unabhängiger Machtvollkommenheit ihrem letzten Ziele entgegen. Da nun aber der Weg, auf welchem die nachchristliche Menschheit ihr ewiges Ziel erreichen soll, die Uebung der christlichen Religion ist, so liegt der gesellschaftliche Zweck der Kirche zunächst in dem Bestehen und Gedeihen der Religion Christi. Das Gemeingut, welches die Gesellschaft als solche erstrebt, ist nicht sowohl das ewige Seelenheil der Einzelnen als vielmehr das Dasein und Wohlergehen der Religion Christi auf Erden. So ist es auch angedeutet in dem letzten Auftrag des Herrn an seine Apostel, durch den er seine Kirche begründet. „Machet alle Völker mir zu Jüngern" [2], das ist der Zweck, zu dessen Verwirklichung er seine sichtbaren Stellvertreter mit seiner königlichen Vollgewalt ausgerüstet hinaussendet in die ganze Welt. Dazu verheißt er bis ans Ende der Welt seinen göttlichen Beistand.

Dadurch aber, daß unter der Hirtengewalt der Apostel und ihrer Nachfolger die Menschen sich als Jünger Christi zusammenthun und als solche in Gemeinsamkeit der Lehre, des Cultus und der Gesetze leben, wird den Einzelnen die Erreichung des himmlischen Endzieles ermöglicht. Zugleich ist die thatsächliche Aneignung der Mittel des Heiles, welche das gesellschaftliche Leben der Kirche darbietet, die vorzüglichste

[1] Matth. 28, 18—20. [2] Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.

Pflicht aller derer, welche der kirchlichen Gesellschaft angehören. Denn indem sie ihre gesellschaftliche Pflicht gegenüber dem Lehr-, Priester- und Hirtenamte der Kirche erfüllen, werden sie selbst thatsächlich des wahren Glaubens, des übernatürlichen Lebens und der Gnadenleitung Gottes theilhaftig. Aber gleichwohl sind diese Güter der Einzelnen und die ewige Vollendung derselben in der Seligkeit des Himmels nicht der eigentliche Zweck der Gesellschaft. Sie sind vielmehr als die Frucht aufzufassen, welche aus dem gesellschaftlichen Gemeingut von den Mitgliedern der Gesellschaft gewonnen wird. Die Sache verhält sich also bei der Kirche nicht anders wie bei jedweder andern Gesellschaft. Die Bereicherung der Einzelnen oder ihr Vortheil und ihr Wohl ist zwar der Beweggrund, weshalb man die Gesellschaft gründet und sich ihr anschließt, nicht aber der eigentliche Gesellschaftszweck. Die Gesellschaft kann daher auch nicht die Benutzung der Gesellschaftsgüter den Einzelnen zur Pflicht machen, es sei denn insoweit, als diese thatsächliche Benutzung oder Aneignung der Gesellschaftsgüter zum Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft selbst erfordert wird. — In der kirchlichen Gesellschaft ist jedoch letzteres, wie bemerkt, die Regel. Und das eben deshalb, weil Christus sich der Kirche und ihrer gesellschaftlich organisirten Thätigkeit bedienen will, um allen Menschen die Güter des Heiles zuzuwenden.

Aus dem Zwecke einer Gesellschaft ergibt sich die rechte Abgrenzung der Mittel, welche sie anzuwenden hat. Somit wird auch aus dem gesellschaftlichen Zwecke der Kirche, wie wir ihn festgestellt haben, der Gegenstand oder die Aufgabe der kirchlichen Regierungsgewalt sich leicht bestimmen lassen. Alles, was zum Bestehen und Gedeihen der öffentlichen Religion oder des gesellschaftlichen religiösen Lebens gehört, ist der kirchlichen Regierungsgewalt unterstellt. Und auch dies ist in den Abschiedsworten des Herrn an die Stellvertreter seiner Königsgewalt, die er auf Erden zurückläßt, klar und deutlich ausgesprochen. Sie sollen alle Menschen ihm zu Jüngern machen, „indem sie dieselben taufen und sie alles halten lehren, was immer er ihnen aufgetragen hat“ [1]. Denn damit ist gesagt, daß die Menschen, einmal durch die Taufe zu Jüngern Christi geworden, unter der Leitung der kirchlichen Vorgesetzten alles beobachten müssen, was zur Religion Christi, so wie er sie gewollt hat, gehört.

---

[1] Βαπτίζαντες αὐτοὺς . . . διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

Im einzelnen ist daher auch die thatsächliche Ausübung der übrigen religiösen Aemter Gegenstand der kirchlichen Hirtengewalt. Ja gerade die Verwaltung des Lehr- und Priesteramtes muß als die vornehmste Aufgabe derselben gelten. Denn erst durch die kirchliche Lehre und den kirchlichen Cultus kommt die Religion Christi ihrem Wesen nach zu stande.

Die gesetzgeberische Gewalt ist im Vergleich zu der Gewalt zu lehren und zu heiligen nur ein untergeordneter Theil des kirchlichen Königthums. Wenn man zuweilen beim Hirtenamt nur an die menschlichen Gesetzesanordnungen der Kirche denkt, als wären diese die einzige Bethätigung ihrer Regierungsgewalt, so läßt man sich dabei vielleicht zu sehr von der Analogie der Staatsgewalt leiten. Im Staate bethätigt sich die souveräne Gewalt gegenüber den Unterthanen freilich nur in der Gesetzgebung sowie in der richterlichen und executiven Thätigkeit, die der gesetzgeberischen ergänzend zur Seite steht. Aber eine souveräne Gesellschaft zur Uebung der von Gott eingesetzten Religion hat zunächst diese Religion in Geist und Herz der Menschen einzuführen. Die Religion ist ja ihrem Wesen nach etwas Inneres und unterscheidet sich dadurch wesentlich von dem an sich äußerlichen Gemeingut der staatlichen Gesellschaft. Sie kann also gar nicht bestehen außer im Verstand und im Herzen der Menschen. In der gesellschaftlich organisirten Religion muß es daher die Hauptaufgabe der gesellschaftlichen Gewalt sein, die religiöse Lehre und den religiösen Cultus zu ordnen und zu verwalten.

Daß sie dann auch weiterhin durch Gesetze das gesamte religiöse Leben der Gesellschaft leiten und regeln kann, ist für sie — wie überhaupt für jede zu Recht bestehende vollkommene Gesellschaft — eine Nothwendigkeit, die aus der nach Verstand und Willen der Irrung ausgesetzten und der Leitung bedürftigen Menschennatur folgt. Wenn man daher die Kirche nur als eine Gesellschaft von Menschen betrachtet, also nur insofern sie durch menschliche, wenn auch göttlich eingesetzte Autorität geleitet werden muß, so ist allerdings die gesetzgeberische Gewalt der einzige Ausfluß ihrer Souveränitätsrechte. Denn nur die Gesetze erläßt die kirchliche Obergewalt in ihrem eigenen Namen und kann sie darum auch nach Gutbefinden wieder abschaffen und verändern.

Wird aber das kirchliche Königthum oder Hirtenamt als Amtswaltung Christi in seiner Kirche gefaßt, so ist auch die thatsächliche Ausübung des Lehr- und Priesteramtes eine Bethätigung der Hirtengewalt.

Mithin ist zwar die geordnete Verwaltung aller drei kirchlichen Aemter Gegenstand der hirtenamtlichen oder Jurisdictions-Gewalt. Aber deshalb wird der Unterschied dieser Aemter nicht verwischt und die Dreitheilung, welche wir beständig zu Grunde gelegt haben, nicht als unberechtigt erwiesen. Der Unterschied der Aemter liegt nicht in der Gewalt, mit welcher sie ausgeübt werden müssen, sondern in den eigenthümlichen Verrichtungen, welche ihnen zukommen. Die Gewalt, welche zu ihrer rechtmäßigen und wirksamen Ausübung erforderlich ist, kann nur zweifacher Art sein — je nachdem es sich um eine moralisch-rechtliche oder um eine physisch-übernatürliche Vollmacht handelt. Jene ist gesellschaftlicher Natur und besteht in der gesellschaftlichen Jurisdictionsgewalt. Diese ist mystischer Natur und wird durch das Sacrament der Weihe mitgetheilt; sie heißt darum auch die „Weihegewalt" und wohnt den durch das Sacrament der Weihe gebildeten „Organen" im mystischen Leibe Christi unverlierbar inne.

Wie aber die beiden kirchlichen „Gewalten", die Jurisdictions- und die Weihegewalt, zur Giltigkeit oder Wirksamkeit einer einzigen Amtshandlung mitwirken können — z. B. im Bußsacramente —, so kann auch eine und dieselbe kirchliche Amtshandlung je nach verschiedenen Rücksichten verschiedenen „Aemtern" angehören. Und gerade aus dieser Verschlingung der verschiedenen Aemter in einer und derselben Amtsverrichtung erwachsen logische Folgerungen von außerordentlicher Tragweite.

Daraus, daß das Lehramt unter der Verwaltung der souveränen Regierungsgewalt der Kirche steht, folgt die wichtigste Eigenschaft, welche der authentischen Uebung des kirchlichen Lehramtes zukommt, nämlich die Unfehlbarkeit. Wenn die Kirche mit ihrer höchsten unabhängigen Machtbefugniß das Bekenntniß einer bestimmten Lehre als einer geoffenbarten oder mit der Offenbarung nothwendig zusammenhängenden Wahrheit vorschreibt, d. h. wenn sie ihr Lehramt authentisch ausübt: so ist damit den Unterthanen der Kirche die unbedingte Pflicht auferlegt, jene Lehre auch innerlich für unbedingt wahr zu halten. Das äußere religiöse Bekenntniß derselben wäre sonst unmoralisch. Nun kann aber die bloße Thatsache der kirchlichen Lehrentscheidung eine solche Pflicht unbedingter innerer Zustimmung nur dann begründen, wenn diese Thatsache selbst die Möglichkeit eines Irrthums ausschließt. Folglich mußte der Kirche mit dem Auftrag, ihr Lehramt mit unbedingt bindender Gewalt auszuüben, auch die stets wahrheitsgemäße Ausübung desselben zugesichert werden, d. h. sie muß unfehlbar sein in ihren höchsten Lehrentscheidungen.

Umgekehrt erheischt auch der Zweck des christlichen Lehramtes, daß wenigstens die höchste Bethätigung desselben authentisch und unbedingt verbindlich sei. Denn ohne die Gewalt, eine unfehlbare Entscheidung zu fällen, wäre der Bestand des christlichen Glaubens und somit die Religion Christi nicht gewährleistet, ja thatsächlich unmöglich. Denn der christliche Glaube oder die Offenbarung Christi ist ein Ganzes. Gäbe es nun kein unfehlbares Lehramt, so müßte jeder einzelne Christ, wenn auch an der Hand unterrichtender Lehrer, für jede einzelne Glaubenslehre sich selbst die volle historische Gewißheit verschaffen, daß sie wirklich so und nicht anders von Christus offenbart worden sei. Denn ohne diese Gewißheit kann er die betreffende Lehre nicht als Gottes Wort über alles für wahr halten, und die bloße Thatsache, daß das kirchliche Lehramt sie so und nicht anders vorträgt, gibt ihm eine solche Gewißheit nicht, solange dasselbe keine Unfehlbarkeit besitzt. Was aber unter dieser Voraussetzung aus der Einheit des christlichen Glaubensbekenntnisses wird, das ist von vornherein aus der Natur des menschlichen Denkens und Erkennens klar, und besser als alle aprioristischen Gründe zeigt es uns ein Blick auf die babylonische Verwirrung, die Glaubensspaltung und Glaubenslosigkeit unter denen, welche principiell ohne unfehlbares Lehramt die Religion Christi bewahren wollen.

Was die thatsächliche Verwaltung des kirchlichen Priesteramtes betrifft, so mußte auch sie der religiösen Regierungsgewalt der Kirche unterstellt werden. Sonst wäre ja der kirchliche Cultus ohne jede autoritative Regelung, der öffentliche Gottesdienst ohne Ordnung gewesen. Und auch die Natur des mystischen Leibes Christi, in dessen Lebensthätigkeiten sich das kirchliche Priesteramt bethätigt, bringt es mit sich, daß diese Functionen einer einheitlichen gesellschaftlichen Leitung unterstehen. Denn die Gemeinschaft der Gläubigen, die Christus durch sein mystisches hohepriesterliches Wirken zu seinem mystischen Leibe macht, ist ein moralischer Körper; und sie muß ein solches moralisch einheitliches Ganzes, ein moralischer „Leib" sein, wenn Christus sie zu seinem Leibe machen soll. So erscheint es selbstverständlich, daß die einzelnen mystischen Organe und Glieder des gottmenschlichen Hauptes ihre Culthandlungen nur in Abhängigkeit von der moralischen Regierungsgewalt ausüben dürfen, welche dasselbe gottmenschliche Haupt in seinem „Leibe" bestellt hat.

Diese Abhängigkeit berührt allerdings in der Regel nur die Ausübung und somit die Erlaubtheit der priesteramtlichen Functionen. Auf

die innere übernatürliche Wirkungskraft oder Giltigkeit derselben erstreckt sich der Einfluß der gesellschaftlichen Jurisdictionsgewalt nur dann, wenn es eben ein rechtlicher und rechtskräftiger Act ist, mit dem Christus die übernatürliche Gnadenwirksamkeit verknüpft hat. Die beiden Sacramente, welche formell durch einen Rechtsact vollzogen werden, nämlich das Sacrament der Buße und das der Ehe, kommen daher nicht zu stande, wenn die von der kirchlichen Autorität gesetzten Rechtsnormen nicht eingehalten sind. Beim Bußgerichte muß die richterliche Gewalt über den Schuldigen vorhanden sein, und diese fließt naturgemäß aus der königlichen Hirtengewalt der Kirche. Bei der Ehe müssen die rechtlichen Bedingungen für die Giltigkeit des Vertrages beobachtet sein, und diese hängen naturgemäß von der kirchlichen Gesetzgebung ab.

Außer der autoritativen Ausübung des Lehr- und Priesteramtes steht der kirchlichen Hirtengewalt, wie gesagt, die moralische Leitung der Gläubigen auf dem Heilswege zu. Und das ist — mit einem Worte, aber im umfassenden Sinne desselben — die gesetzgeberische Thätigkeit der Kirche. Daß dieselbe sich sowohl auf die (subjective) Uebung der Religion im engern Sinne als auch auf das von der Religion zu leitende sittliche Leben beziehen kann und muß, bedarf keiner weitern Ausführung.

Hervorzuheben ist nur noch die Folgerung, welche sich in Bezug auf diese gesetzgebende Thätigkeit ergibt, analog derjenigen, die wir oben in Bezug auf die kirchliche Lehrthätigkeit zogen. Die letztere führt die Religion Christi in den Verstand ein; darum muß sie unfehlbar die Wahrheit vermitteln. Die gesetzgebende Thätigkeit der Kirche führt dieselbe Religion Christi in den Willen der Gläubigen ein; darum muß sie unwandelbar die Heiligkeit vermitteln; denn die Heiligkeit ist nichts anderes als die Uebung der Religion in den Acten des freien Willens. Also muß das kirchliche Gesetz nothwendig heilig sein, wenn es „authentisch", d. h. mit höchster und darum unbedingt bindender Vollgewalt erlassen ist. Sonst bestände eine unbedingte Verpflichtung, und zwar im Namen Christi auferlegt, etwas zu thun, was möglicherweise schlecht und unsittlich wäre!

Beides, die Unfehlbarkeit der authentischen Lehre und die Heiligkeit der authentischen Leitung, wird also durch eine besondere Vorsehung Gottes über dem Christenthum verbürgt. Und diese besondere, übernatürliche Vorsehung, welche für die Kirche als Gesamtheit jede Abweichung vom Wege der Wahrheit und Heiligkeit verhütet, ist der der Kirche Christi

verheißene Beistand des Heiligen Geistes. Durch ihn ist ihr unverderbter Fortbestand bis zum Ende der Zeiten gewährleistet.

Christus läßt seine Braut nicht im Stich. Er hat ihr die doppelte Mitgift der Unfehlbarkeit im Lehren und der Heiligkeit im Regieren zugesichert. Und der Vater verleiht sie ihr immerdar um Christi willen durch seinen Geist [1]. Kein Geringerer als der Geist Gottes, der die Sendung Christi vollendet [2], ist also das Unterpfand der stäten Unversehrtheit der Kirche. Darum vergleicht der hl. Chrysostomus [3] den Heiligen Geist mit einem Brautringe, durch den der Bräutigam seiner Braut seine unverbrüchliche Treue verpfändet. Es ist ein Ring, der aber geeignet ist, Millionen zu schmücken und Millionen auf dem königlichen Wege der christlichen Religion vereint zu halten.

So geleitet denn Christus sein neues Bundesvolk durch die Führung und den Schutz des Heiligen Geistes sicher zu dem Lande der ewigen Verheißung: wie einst der Bundesengel das Volk Israel unter der Führung der Lichtsäule und unter dem Schutze der Wolkensäule untrüglich durch die Gefahren der Wüste zum Gelobten Lande geleitet hat. Die Einzelnen mögen durch eigene Schuld ihr seliges Ziel verfehlen. Aber die Kirche als Gesamtheit kann nicht aufhören, den wahren Weg des Heils zu führen. Um ein seit uralter Zeit beliebtes Bild zu gebrauchen: Das Schiff der Kirche fährt, vom Heiligen Geiste gelenkt, über das stürmische Weltenmeer dahin. Der Ruderschlag der apostolischen Regierungsgewalt leitet es sicher dem Hafen des Heiles entgegen; denn es ist der Heilige Geist, der das Steuer hält und nicht verläßt.

Aber wer sind denn diejenigen, welche die Ruder führen auf dem Gottesschiff der Kirche? Wer wird von Gott und Christus bestellt, die Regierung seiner Kirche zu verwalten, das Volk Gottes anzuführen? Läßt sich etwa aus der Natur des christlichen Hirtenamtes auch auf diese Frage eine Antwort ableiten? Natürlich können wir die Verfassung der

[1] Die Mitgift wird der Braut von ihrem Vater, aber um des Bräutigams willen, geschenkt. Der hl. Thomas wendet das geistreich auf die Braut Christi an. Sie empfängt den Beistand und die Lebenskraft der übernatürlichen Vorsehung Gottes nicht sowohl von der Person des Vaters Christi als von der heiligsten Dreifaltigkeit. Gott, der Dreifaltige, hat sie durch sein Wirken nach außen als neue Eva für den neuen Adam ins Dasein gerufen. Gott stattet sie auch aus mit seinen Gaben. Cf. Suppl. q. 95, a. 1 ad 2.

[2] Vgl. oben S. 72 f.

[3] Hom. de capt. Eutrop. c. 11. Cf. in Ps. 44, c. 3.

Kirche nicht bis in die letzten Einzelheiten hinein aprioristisch feststellen. Vieles hängt ja von menschlichen, durchaus freien und auch wandelbaren Bestimmungen ab. Aber das, was in der kirchlichen Verfassung durchaus unwandelbar und wesentlich ist, scheint sich in der That aus der Natur der Kirche und ihrer Aemter mit solcher Nothwendigkeit oder doch mit einem so hohen Grade von Angemessenheit entwickeln zu lassen, daß man schon deshalb schließen dürfte, Christus habe es thatsächlich so und nicht anders haben wollen.

Wir haben früher gesehen, daß es unter den Gliedern der Kirche solche gibt, die vermöge des sacramentalen Weihecharakters zu vermittelnden Lebensorganen im mystischen Leibe Christi bestellt sind. Diese machen die Priesterschaft, den hierarchischen Clerus der Kirche aus. Sie sind nach einem treffenden Ausdruck Scheebens der Adelsstand unter den Gläubigen. Wenn nun die Natur der Kirche Christi verlangt, daß auch gewisse ihrer Glieder mit der Regierungsgewalt betraut werden, was liegt dann näher, als daß die Priesterschaft der Kirche — im allgemeinen und als Stand betrachtet — dieselbe empfange? Es erscheint gewiß für ein solches gottgeordnetes Gemeinwesen in hohem Grade angemessen, daß der geistige Geburtsadel auch zum Amtsadel berufen werde. Ist es aber vollkommen angemessen, so ist es ein ganz berechtigter Optimismus, von der Weisheit Christi eine derartige Anordnung der Dinge zu erwarten. Nicht als würden alle, die den priesterlichen Charakter empfangen, eben dadurch schon zur Theilnahme an der Regierung der Kirche berufen — die Priesterwürde schließt ja die gesellschaftliche Gewalt nicht ein. Aber aus der Priesterschaft werden im allgemeinen und in der Regel diejenigen zu wählen sein, denen durch eine neue gesellschaftliche Anstellung die Hirtengewalt oder ein Theil derselben verliehen werden soll.

Um so nothwendiger erscheint diese Ordnung der Dinge, wenn wir an das Wechselverhältniß der beiden „Gewalten", der priesterlichen potestas ordinis und der gesellschaftlichen potestas iurisdictionis, denken. Die gesellschaftliche Gewalt hat, wie früher ausgeführt wurde, die Ausübung der Weihegewalt zu leiten und kann ohne dieselbe ihren wesentlichen Zweck gar nicht erreichen. Die priesterliche Weihegewalt aber ist es, deren Functionen die Kirche zur wahren Mutter der Gläubigen machen. Denn ohne sie gibt es kein Opfer der Kirche und daher, wie wir früher sahen, auch keine Sacramente der Kirche. Durch das kirchliche Priesteramt, das seinerseits ohne den geweihten Stand der Priester nicht

bestehen kann, empfängt die Kirche übernatürlich lebendige Kinder, die lebendige Glieder am mystischen Leibe Christi sind.

Nun ist aber die Regierungsgewalt der Kirche eine logische Folge ihrer Mutterschaft. Denn die Mutter hat doch das Recht und die Pflicht, ihr Kind auch zu erziehen. Hat also die Kirche durch die Taufe Gott dem Herrn Kinder wiedergeboren, so muß es ihr auch zustehen, diese Kinder, wenn schon nicht mit väterlicher Gewalt, so doch mit untergeordneter, vermittelnder, also mütterlicher Gewalt, für Gott und den Himmel zu erziehen. Das aber thut sie vermöge der dienenden Hirtengewalt, welche sie im Namen Christi übt.

Wenn aber so die gesellschaftliche Vollmacht eine ihrer Mutterschaft entsprechende Erziehungsgewalt ist, so dürfen wir erwarten, daß die Ausübung derselben in der Regel gerade solchen übertragen wird, welche durch den Weihecharakter berufen sind, dem göttlichen Bräutigam der Kirche geistige Kinder zu schenken. Wie der Heiland sich ihrer bedienen will, um sein Leben zu spenden und zu verbreiten, so wird er sich auch mit Vorliebe ihrer bedienen, um die Seinigen in der Wahrheit des Heils und in allem Guten zu erziehen.

Gehen wir nun einen Schritt weiter. Wenn die Priesterwürde im allgemeinen positiv geeignet macht zur Theilnahme an der kirchlichen Hirtengewalt, so wird die Fülle des Priesterthums eine besondere übernatürliche Tauglichkeit (wenn auch nur ideeller Art) für die Theilnahme an der souveränen Vollgewalt der Kirche darstellen. Darum werden — immer im allgemeinen gesprochen und so wie es die innere Natur der Dinge nahelegt — zur fürstlichen Regierungsgewalt in der Kirche solche auserwählt werden, die zugleich durch die bischöfliche Würde die geborenen Fürsten unter dem Würdenadel der Kirche sind. In der That finden wir ja auch zu jeder Zeit in der Geschichte der Kirche, daß ihre ordnungsmäßigen Oberhirten mit der hohenpriesterlichen Bischofswürde bekleidet sind. Und die Gottesgelehrten sind der Ueberzeugung, daß keine kirchliche Autorität den Episkopat als solchen der Theilnahme an der kirchlichen Regierung berauben könne [1].

---

[1] Nach der vorstehenden Erwägung dürfte sich wohl auch diejenige Lehrmeinung mehr empfehlen, welche den Bischöfen ein göttliches Recht zur Theilnahme an einem ökumenischen Concil nur für den Fall zuspricht, daß sie thatsächlich zur Theilnahme an der obersten Regierungsgewalt berufen sind — wie es ordnungsmäßig durch die Anweisung einer Diöcese geschieht. Denn erst als regierende Oberhirten gehören sie zu der Oberregierung der Gesamtkirche, welche als Collegium die höchste

Nach alledem ist es sehr begreiflich, daß die kirchliche Tradition als die Hirten, welchen die Obergewalt über die gesamte Kirche Christi anvertraut ist, niemand anders bezeichnet als die Apostel des Herrn. Sie sind es, die auf dem Schiff der Kirche die Ruder führen [1]. Sie regieren noch heute in ihren Nachfolgern, d. h. in der Gesamtheit der Bischöfe, welche thatsächlich an der Regierung der Kirche Antheil erhalten haben.

Aber wie wird der thatsächliche Besitz einer gesellschaftlichen Gewalt in der Kirche den Einzelnen zu theil? Christus bestellt sie ja nicht persönlich und unmittelbar zu einem bestimmten Hirtenamte, wie er die Apostel berief. Auch haben wir keinen Anhaltspunkt für die Annahme, daß die Jurisdictionsgewalt vermöge der Weihe schon immer thatsächlich und unverlierbar übertragen sei. Im Gegentheil, das widerspricht nicht nur der stäten Praxis der Kirche, sondern hätte auch unvermeidliche Folgen der gefährlichsten Art; die sociale Ordnung in der Kirche würde ohne beständige Wunder rettungslos verloren sein. Denn dann könnte jeder Bischof, auch ein abgefallener, die Regierung der Gläubigen beanspruchen, und das überall, wo es ihm beliebte; denn die Weihe und ihre Vollmacht kann nicht an einen bestimmten Ort gebunden sein. Es blieb also nichts übrig, als daß die Uebertragung eines bestimmten Theiles der Regierungsgewalt auf gesellschaftlichem Wege geschehe, d. h. durch die Verleihung der Jurisdiction von seiten der schon bestehenden Gesellschaftsbehörde. So entspricht es auch der ganzen Natur der christlichen Heilsordnung, wie sie uns sonst bekannt ist. Was immer durch die der Kirche selbst angehörigen Kräfte und Factoren geschehen kann, das thut Gott durch sie ohne ein unmittelbares göttliches Eingreifen, das gleichsam von außen unabhängig hinzukäme.

Wir können uns also die thatsächliche Uebertragung kirchlicher Regierungsgewalt leicht denken, wenn einmal die authentische Vollgewalt schon besteht. Denn gibt es einmal einen Träger der höchsten, unbedingt verbindenden Regierungsgewalt, so kann dieser alle untergeordneten Gewalten kraft eigener souveräner Machtvollkommenheit einzeln austheilen oder durch allgemeine gesetzliche Anordnungen regeln. Ein König z. B., der in einer absoluten Monarchie alle Gewalt in sich vereinigt, kann seinen Stellvertretern und Beamten gegebenen Falls alle nothwendigen Vollmachten verleihen.

Gewalt von Christus empfangen hat und in der thatsächlichen Ausübung derselben des verheißenen göttlichen Beistandes sich erfreut.

[1] Cf. Serm. 46 inter ascriptos St. Ambrosio n. 10.

Es ist auch offenbar, daß eine solche unbedingt entscheidende, höchste Gewalt in der Kirche vorhanden sein muß. Sonst würde sie aufhören, eine Gesellschaft oder ein Reich zu sein. Wo es keine höchste, für alle verbindliche Gewalt oder Vorstehung gibt, da gibt es vielleicht ein Conglomerat von Vereinen und Gemeinden, aber nicht eine einheitliche Gesellschaft. Denn ohne eine bindende Autorität besteht kein rechtlich gemeinsamer Zweck, der als Gesellschaftszweck angestrebt werden müßte; und ohne gesellschaftlichen Zweck besteht keine Gesellschaft. Da also die Kirche eine wahre vollkommene Gesellschaft ist, die durch menschliche Vermittlung mit der einen höchsten Vollgewalt Christi regiert wird, so muß in ihr eine menschliche stellvertretende Vorstehung zu finden sein, welche die authentische Regierungsgewalt der gesamten Kirche in Händen hat.

Wenn somit eine einheitliche Obergewalt über die Gesamtkirche zum Wesen der christlichen Religionsgemeinschaft gehört, andererseits aber mit dem thatsächlichen Bestande einer solchen die weitere Mittheilung der kirchlichen Regierungsgewalt sich von selbst erklärt: so entsteht die Frage, wie denn jene einheitliche, universelle Obergewalt in der Kirche thatsächlich zu stande komme und wem sie anvertraut sei.

Nach dem Zeugniß der Geschichte hat Christus der Herr einem seiner Apostel, dem hl. Petrus, den rechtlichen Vorrang vor allen übrigen eingeräumt und ihm die höchste Hirtengewalt anvertraut. Er soll alle seine Schäflein weiden, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben [1]. Er soll ihnen also die unverfälschte Nahrung des Wortes Gottes sichern, die Gnadenmittel der heiligen Sacramente ihnen darreichen lassen und mit seinem Hirtenstab den Weg des Heiles weisen. Der Primat des heiligen Petrus aber besteht fort in dem jeweiligen Bischof von Rom. Der Papst, von Christus selbst mit der obersten Gewalt ausgerüstet, leitet also die gesamte Thätigkeit des dreifachen Amtes, durch welche die Kirche in Einheit und Heiligkeit aufgebaut wird inmitten aller Nationen durch alle Jahrhunderte hindurch. Der Papst ist das Fundament, das Christi Hand gelegt. Auf diesem Felsen steht die Kirche fest und unzerstörbar da bis ans Ende der Tage, trotz des Anpralles der höllischen Mächte. Der Papst ist „der eine gemeinsame Mittelpunkt, der das gesamte kirchliche Leben bis hinaus zu den äußersten Kreisen innig verknüpft und zu einem fest geschlossenen, einheitlichen Ganzen gestaltet“ [2].

---

[1] Joh. 21, 15—17. Vgl. ebd. 10, 10.
[2] Hettinger, Apologie II b, 459.

Was aber Christus durch seine ausdrückliche Anordnung thatsächlich eingesetzt, das ist in der Natur und Aufgabe der Kirche so tief begründet, daß man mit Wahrheit behaupten darf: Christus mußte sein Werk krönen und vollenden durch die Einsetzung des Primates. Der Primat ist der naturgemäße Schlußstein, den er dem Baue seiner Kirche aufsetzen mußte. Man kann ihn einfach eine nothwendige logische Consequenz aus dem Wesen der Kirche Christi nennen. Wirklich haben ja selbst nicht-katholische Denker diese unerbittliche Consequenz durchschaut und unumwunden anerkannt.

Das Felsenfundament, das der Herr seiner Kirche gegeben, war nothwendig für sie, wenn sie fest gefügt und stark geeint ihren lebendigen Bau himmelan heben sollte durch die Jahrtausende. Sie mußte eine wahre Gemeinschaft, eine lebendige Gesellschaft sein, darum brauchte sie ein Princip und Organ dieser Einheit. Und wie sie als Gesellschaft eine numerische Einheit besitzt, so mußte auch das Einheitsprincip ein einziger Wille sein, dessen Leitung und Entscheidung die Gesamtkirche beherrscht und in welchem die moralische Person der Gesamtkirche ihre Stimme erhebt. Wenn viele oder auch nur mehrere durch ihren gemeinsamen Willen die einheitliche Leitung bewerkstelligen sollten, so bedürfte es zu ihrer Einigung wieder eines andern, über ihnen stehenden Einheitsprincips — und ein solches ist in der Kirche nicht vorhanden. Sie mußte darum in der Ausübung ihres Lehramtes einen obersten Lehrer haben, dessen Entscheidung jedem Widerspruch Schweigen gebieten kann. In der Ausübung ihres Priesteramtes mußte ihr ein sichtbares Haupt gegeben werden, das an Stelle des unsichtbaren gottmenschlichen Hauptes den Ausbau des mystischen Leibes Christi leitet. Und in der Verwaltung ihres Hirtenamtes mußte einer der höchste Oberhirt sein, dessen Stimme alle, die zur Herde Christi gehören wollen, unbedingte Folge zu leisten haben.

Freilich ist bei dieser Beweisführung vorausgesetzt, daß die Einheit der kirchlichen Regierung nicht auf schlechthin wunderbare Weise bewirkt werde. Durch Wunder — und zwar sozusagen fortwährende Wunder — könnte ja Gott gewiß die Einigkeit aller kirchlichen Oberhirten erhalten. Aber die Geschichte beweist wohl hinlänglich, daß er es nicht thut. Und in der Einrichtung und Thätigkeit der Kirche ist ja überhaupt dasselbe Gesetz maßgebend, welches die Vorsehung Gottes regelmäßig in allem befolgt: Was ohne unmittelbares, außerordentliches Eingreifen Gottes geschehen kann, das bleibt auch wirklich den geschöpflichen Ursachen überlassen. Somit ist die erwähnte Voraussetzung gewiß wohlbegründet.

Sieht man aber von einem wunderbaren Eingreifen Gottes ab, so ist in der That in keiner andern Hypothese die einheitliche Verwaltung der kirchlichen Aemter für jeden Fall gesichert.

Nehmen wir einmal an, daß es kraft göttlichen Rechtes nur gleichberechtigte Oberhirten in der Kirche gäbe, und daß dieselben auf was immer für eine Weise ihre Gewalt thatsächlich empfangen hätten: wie soll nun die souveräne einheitliche Vollgewalt über die Gesamtkirche geübt werden? Wie soll eine für alle verbindliche und in allen denkbaren Fällen durchschlagende Entscheidung zu stande kommen? Wenn jeder einzelne von ihnen die Fülle der authentischen Regierungsgewalt besitzt, so ist von einer rechtlichen Einheit der Regierung gar keine Rede mehr; wenn alle miteinander, so ist dieselbe nur in dem einzigen Falle vorhanden, daß wirklich alle ihre Entscheidung abgeben und in ihrer Willensmeinung vollkommen übereinstimmen — ein Fall, der bei der Ausdehnung einer Weltkirche und bei der Verschiedenheit menschlicher Anschauungen und Willensentschließungen praktisch wohl nie eintritt, jedenfalls da nicht, wo gerade eine höchste Entscheidung über Lehre oder Gesetz von nöthen ist. Stimmen aber nicht alle überein, so fehlt in unserer Annahme jede rechtliche Norm, nach welcher eine Einigung oder ein allgemein verbindlicher Beschluß herbeigeführt werden könnte.

Christus der Herr hat offenbar keine solche rechtliche Norm festgesetzt; sonst hätte dieselbe deutlich ausgesprochen und bestimmt überliefert werden müssen. Uebrigens wird jeder zugeben, daß es — immer in der Voraussetzung, daß Gott nicht mit Wundern dazwischen treten wolle — ein unbedingt und in jedem Fall genügendes Mittel der Einigung unter vollkommen gleichgestellten Rechtsträgern schlechterdings nicht gibt. Wäre z. B. nach göttlicher Anordnung die Mehrheit der Stimmen ausschlaggebend, so könnte im Falle der Stimmengleichheit oder vollkommener Zersplitterung keine Entscheidung gefällt werden. Und wäre die maßgebende Stimme von bestimmten Zufälligkeiten abhängig gemacht, so lassen sich immer Fälle denken, in denen diese Zufälligkeiten nicht vorhanden wären oder gerade ihr Vorhandensein in Zweifel gezogen würde. Es ist überflüssig, allen diesen „Möglichkeiten" im einzelnen nachzugehen, bis man ihre Unmöglichkeit mit Händen greifen kann. Der gesunde Sinn sagt jedem Verständigen von vorneherein, daß eine solche allgemeine, für alle Fälle geltende Norm nicht denkbar ist.

Aber könnten nicht die Oberhirten, welche jeweils zur Berathung zusammenträten, von Fall zu Fall eine entscheidende Norm aufstellen? —

Abgesehen davon, daß dieses Zusammentreten einzelner oder doch nur gewisser (nicht aller) Rechtsträger der kirchlichen Regierung selbst wieder des rechtlichen Charakters entbehren würde, geht das schon deshalb nicht an, weil es sich um unabhängige göttliche Rechte handelt, die jedem einzelnen von Christus übertragen wären. Und Menschen können doch göttliche Rechte nicht nach Gutdünken vergeben oder normiren oder beschränken! Und wo bliebe dann die Gewißheit des übernatürlichen Beistandes von oben? Die positive und unbeschränkt lautende Verheißung des Heiligen Geistes kann doch nicht nachträglich an Bedingungen und Beschränkungen gebunden werden, die menschliche Willkür erfindet!

So einfach und leicht man sich also auch eine derartige freie Uebereinkunft zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten denken wollte, sie wäre schon darum durchaus ausgeschlossen, weil die Regierung der Kirche nicht eine bloß menschliche und aus einer menschlichen Gesellschaft nach menschlichen Normen erwachsende Obrigkeit, sondern das Hirtenamt Christi ist. Weil die Gewalt Christus gehört und nur als seine Gewalt zu üben ist, darum können die Menschen, die sie durch seinen Willen besitzen, nicht auf ihre Rechte oder auf irgend eines derselben nach menschlischem Gutdünken und mit rein menschlicher Autorität Verzicht leisten. Sie würden durch einen Vertrag, der über dieselben eingegangen würde, höchstens sich verpflichten, von ihrem Rechte keinen Gebrauch zu machen, und auch das nicht unbedingt. In keiner Weise aber könnten sie sich und ihre Nachfolger eines göttlich verliehenen Rechtes wirksam berauben.

Es bleibt also dabei, die Kirche in sich selbst muß in ihrer wesentlichen Verfassung ein gesellschaftliches, einigendes Rechtsprincip besitzen. Unter den gottgesetzten Trägern ihrer dienenden Hirtengewalt mußte einer von Christus selbst zum Oberhaupt bestellt werden. Und dieser wird, mit der Fülle der gesellschaftlichen Gewalt bekleidet, in allen Fällen und Verwicklungen, auch den übrigen Oberhirten gegenüber, die Einheit der Kirche wahren und in der souveränen, für alle verbindlichen Ausübung seiner Macht der göttlichen Verheißungen theilhaftig sein, welche der souveränen Ausübung der kirchlichen Gewalt gegeben sind. Das gottmenschliche Haupt der Kirche, in dem die ganze religiös-königliche Gewalt als in ihrem Urquell ruht, legt in dem stellvertretenden sichtbaren Oberhaupt der Kirche die Fülle der irdisch-gesellschaftlichen Jurisdiction nieder. Nur das Gesetz Gottes selbst und der hehre Endzweck der Kirche bezeichnet die Grenze der Gewalt dessen, dem Christus „die Schlüssel des Himmelreiches" übergeben. Von ihm aber wird allen übrigen Oberhirten der

ihnen zukommende Antheil an der Hirtengewalt zur Verwaltung der ihnen zugewiesenen Sprengel vermittelt. Ob dabei die Anweisung eines solchen Sprengels durch einen ausdrücklichen Willensact des Papstes geschieht, oder ob dieselbe nach zu Recht bestehenden kirchlichen Gesetzen und daher in legaler Abhängigkeit vom Willen des Papstes vor sich geht, kommt hierbei nicht in Betracht. Es genügt, daß vermöge der wesentlichen Verfassung der Kirche die Verleihung aller kirchlichen Gewalt das Papstthum als göttliche Institution zur Voraussetzung hat. Der persönliche Wille des einzelnen Papstes braucht sich also, von besondern Gesetzen abgesehen, dabei gar nicht zu bethätigen; und es steht daher an sich nichts im Wege, daß auch zur Zeit der Erledigung des päpstlichen Stuhles die ihrer Natur nach untergeordnete oberhirtliche Gewalt neu verliehen werde [1].

So hat denn durch die göttliche Einsetzung des Papstthums das Gottesreich des Friedensfürsten festen Bestand in dieser Welt gewonnen. Die Gläubigen sind durch den stellvertretenden obersten Hirten zu einer Herde Christi geworden [2]. Christus selbst ist durch ihn das Princip der Einheit in aller kirchlichen Thätigkeit; denn er ist durch ihn der Grund aller Rechtmäßigkeit derselben. Für alle Zeiten bleibt nun sein Wort wahr: „Ich bin die Thüre. Wenn durch mich jemand eingeht, so wird er selig werden; und er wird hineingehen und herausgehen und wird Weide finden.“ [3] Durch das der einheitlichen Oberleitung des Papstes unterstellte Hirtenamt wird Christus eben für alle „der Weg“, der wahre Weg, der sie zum Leben führt [4]. Denn jetzt ist die Wahrheit der Lehre verbürgt, die ihnen als geistige Weide angewiesen wird. Jetzt werden sie sicher auf dem Wege geführt, der zum Heile und zur Heiligkeit hinleitet.

Es ist Christus selbst, dessen „Stimme sie hören“ und „der ihnen vorangeht“. Es ist Christus, der in seinem sichtbaren Stellvertreter für immer „der gute Hirt“ bleibt, um ihnen das ewige Leben zu geben. Er ist vom hohen Himmel gekommen, die verirrten Schäflein zu suchen und auf seinen Schultern in die eine Hürde zu bringen. Er hat Blut und Leben hingegeben, um sie dem Rachen des höllischen Wolfes zu entreißen. Er speist und stärkt sie noch immer mit seinem eigenen Fleisch und Blut. Er wird auch in seinem sichtbaren Stellvertreter bei ihnen bleiben und

---

[1] Die hier vorgetragene Erklärung der Art und Weise, wie die bischöfliche Jurisdiction von der päpstlichen abhängig sei, ist zwar nicht von der Kirche definirt, darf aber doch in der neuern Zeit als allgemeine theologische Lehre gelten.

[2] Vgl. Joh. 10, 16. [3] Ebd. 10, 9.

[4] Vgl. Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“

sie nicht verlassen, bis er selbst, „der Oberste der Hirten", wiederkommt, sie mit der unverwelklichen Krone der Herrlichkeit zu schmücken[1]. Unter der obersten Leitung des Stellvertreters Christi auf Erden wird das „Reich Gottes", das Christus gepredigt und mit seinem Opferblut erobert, das er als König der Ewigkeit beherrscht, nun ausgebaut werden durch die dreifache Segensthätigkeit des Kirchenamtes, bis der Glanz des himmlischen Jerusalems sich herabsenkt auf die irdische Gottesstadt. Im Papstthum ist ja die unvergängliche Bürgschaft jenes Segens hinterlegt, mit welchem Christus seine Apostel hinausgesandt hat, die Welt ihm zu erobern und die Menschheit aller Zeiten in seiner Kirche zu vereinigen zum Empfange des Lebens, das er uns erkauft. „Wo Petrus ist" — so lautet das schöne Wort des hl. Ambrosius —, „wo Petrus ist, da ist die Kirche; und wo die Kirche ist, da ist kein Tod, sondern ewiges Leben."[2] Denn, wie vor Ambrosius schon Irenäus gesagt hatte: „Wo die Kirche, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes, da ist die Kirche und jegliche Gnade: der Geist aber ist die Wahrheit. Wer darum an diesem nicht theilhat und an der Brust der Mutter nicht sich nähren läßt zum Leben, der empfängt auch nicht von dem lautern Lebensquell aus dem Leibe Christi: der gräbt sich sickernde Cisternen von irdischen Gewässern und trinkt faulendes Wasser aus dem Schlamme; denn er flieht den Glauben der Kirche, von der er sich nicht gewinnen lassen will, und er verwirft den Geist Gottes, von dem er nicht geleitet werden will."[3]

[1] Vgl. 1 Petr. 5, 1—4. [2] *Ambros.*, In Ps. 40, n. 30.
[3] Adv. haer. III, 24.

Schlußwort.

Wir sind zu Ende mit unserer Entwicklung. Alle jene Wahrheiten, welche die christliche Religion kennzeichnen, sind der Reihe nach an unserem beschauenden Geiste vorübergezogen. Gerade das, was die Kirche Christi uns lehrt, weil sie die Kirche Christi ist, hat sich uns als ein vollendetes, systematisch geordnetes Ganzes dargestellt.

Wie ein herrlicher, einheitlicher Geistesdom ist das System dieser specifisch christlichen Wahrheiten vor unsern Augen erwachsen. Von einer leitenden großen Idee beherrscht, vom belebenden Geiste Gottes durchweht, von der alles durchdringenden Thätigkeit Christi himmelan getragen, steht er vor uns — in der That dem erhabensten, majestätischsten Kunstwerk vergleichbar, das der christliche Geist einer glaubensstarken, glaubenseinigen Zeit errichtet. Wenn der gotische Dom mit der unübertrefflichen Einheit seiner Entwicklung, mit der staunenswerthen Lebensfülle seines Aufbaues und seines architektonischen Schmuckes, mit der himmelragenden Erhabenheit seiner Bogengewölbe und seines Thurmes so recht eine Projection des Geistes in die träge, feste Masse genannt werden darf: dann ist dieses christliche Lehrsystem wirklich das Urbild des gotischen Domes, entworfen im Geiste dessen, der, die ewige Weisheit selber, gekommen war, sich ein Haus auf Erden zu bauen.

Sein Lehramt zeichnet den Grundriß, auf dem sich dieser Gottestempel mit aller Strenge logischer Consequenz in harmonischer Einheit entwickelt. Sein Priesteramt erfüllt ihn mit dem lebendigen Geiste Gottes. Sein Hirtenamt baut ihn auf, unwiderstehlich, durch die Zeitenräume, daß er emporsteigt himmelwärts, bis er in die Wirklichkeit des Himmels selber übergeht.

Und auch darin gleicht der Wunderbau dem gotischen Dom, daß man davon kein einziges Glied ablösen, keinen einzigen Stein herausbrechen kann, ohne daß man in consequentem Fortgange das ganze Meisterwerk abtragen oder in einen Trümmerhaufen verwandeln würde. Gewiß

nichts kann die Verwerfung einer Einzellehre des christlichen Glaubens so deutlich als unchristlich und widerchristlich brandmarken als jener Fluch unvermeidlicher Selbstvernichtung, der das schließliche Schicksal aller Irrlehren im Christenthum wird, und zwar um so schneller und unaufhaltsamer, je mehr lebendige, forschende Geistesthätigkeit in ihrem Schoße arbeitet.

Um so mehr aber mußte eine solche „Selbstzersetzung“ im Protestantismus sich vollziehen. Denn dieser verwarf im Princip von vorneherein die Kirche selbst und nahm nur lose Trümmer aus ihren Ruinen mit herüber. Gerade diejenigen Lehren, die wir als specifisch christliche erkannt und die das mystische Fortleben Christi in der Menschheit vornehmlich bedingen, hat er größtentheils von vorneherein aufgegeben. So konnte denn selbst der letzte Kern christlichen Glaubens, das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Wortes, nicht lange mehr erhalten bleiben. Denn wo Christus nicht selbst diese Geheimnisse lehrt, wo sie nicht in der schützenden Sorge der Kirche Christi geborgen sind, da wird der stolze Menschengeist sich bald nach eigenem Belieben die todten Worte zurechtlegen, in denen allein noch so unbegreifliche Lehren verbürgt sein sollten.

Wer hingegen das gesamte System der christlichen Wahrheit, wie es die katholische Kirche jederzeit — selbst nach dem Geständniß ihrer heftigsten Gegner bis ins dritte oder vierte christliche Jahrhundert hinauf — unverändert gelehrt hat, mit offenem, unbefangenem Blick betrachtet, der wird schon in dieser einheitlichen Vollendung ihrer so übermenschlich hohen Lehre ein leuchtendes Siegel ihrer Wahrheit erkennen. Wahrlich, ein solcher Geistesbau kann nicht durch das Spiel des Zufalls entstanden sein. Der Plan desselben muß im Geiste des Werkmeisters gelebt haben. Und dann kann es nur der Geist Christi sein, der ihn erdachte. Wer also Christi Religion als wahr und göttlich anerkennt, der muß auch die katholische Kirche als sein Werk und seine Stiftung, als die wahre Kirche Christi anerkennen.

Fürwahr, es ist ein verzweifeltes Beginnen der modernen kritischen „Wissenschaft“, durch luftige „dogmengeschichtliche“ Hypothesen das katholische Lehrgebäude nach und nach durch tausend planlos und unbewußt darin arbeitende Hände aufgebaut werden zu lassen. Kann denn ein einheitlich vollendeter gotischer Dom etwa dadurch entstanden sein, daß nie jemand einen Plan desselben erfaßt, daß nur zufällig aus allerlei wechselnden Veranlassungen der eine hier, der andere dort ein Stück Mauer aufgeführt, der eine hier, der andere dort einen Stein auf das Gemäuer geworfen? Denn das wollen ja diese Geschichtsbaumeister nicht, daß etwa

ein Kirchenvater oder Papst mit Wissen und Willen die kirchliche Lehre nach neuen Plänen ausgebaut hätte. Da würden die ausdrücklichsten Zeugnisse der Geschichte sie zu unzweideutig der Unwahrheit überführen. Weiß ja jeder aus der altkirchlichen Literatur, daß die frommen, edlen Geister, welche auf die übrigen Einfluß üben konnten, der altüberlieferten Wahrheit bis in den Tod ergeben waren. Und die Gesamtkirche, die solche neue Lehren so unvermerkt und geräuschlos, wie auf ein Zauberwort, angenommen hätte, haßte und verfolgte ja nichts mehr als die Neuheit in der Lehre.

Und doch muß das, was in jeder andern geschichtlichen Frage als kritiklos und unhaltbar verworfen werden würde, hier auf einmal als die höchste „Wissenschaftlichkeit" gelten. Sonst würde eben das katholische Lehrsystem — wenigstens all den wesentlichen Theilen nach, mit denen es nothwendig gegeben ist — die Lehre Christi sein. Und das kann und darf die freie „Wissenschaft" ja nicht gestehen!

Ist es aber trotz solcher tendenziöser Wissenschaft wahr, daß der Plan unseres Lehrgebäudes im Geiste Christi gestanden, dann ist es Gottes Hand, die ihn in der katholischen Kirche lebendig verwirklicht, die auf der Grundfeste des Papstthums den Wunderbau Christi eingebaut hat in die Weltgeschichte. Die katholische Kirche, wie sie leibt und lebt, ist ja nichts anderes als der concrete Abdruck jenes Geistesplanes, den wir betrachtet haben. Und wie hat die katholische Kirche sich eingewachsen in Verstand und Willen und Herz der Menschheit! Wie hat sie die Menschheit, ihr selbst zum Trotz, unwiderstehlich erfaßt und zusammengefügt zum Gottestempel Christi — trotz der stolzen Auflehnung des Menschengeistes, trotz der hartnäckigen Empörung des Menschenwillens mit all den Mitteln der List und Gewalt, die ihm zu Gebote standen, trotz der unbändigen Leidenschaften des Menschenherzens! Das bloße Dasein dieses Riesendomes der Kirche, der sich wölbt über alle Länder der Erde, unwandelbar im Wechsel der Zeiten, unzerstörbar im Sturze der Dynastien, überall, wo man ihr Raum läßt, Leben, Licht und Segen verbreitend — das ist das glorreichste Zeugniß der Weltgeschichte, vom Finger Gottes selbst geschrieben für die göttliche Wahrheit des Christenthums.

Wir aber, die wir das Glück haben, in diesem Gottesbau zu leben und seine Segnungen zu genießen, wir dürfen mit heiligem Stolz uns dankbar an seiner Schönheit freuen. Wenn der Jünger der „Weisheit" im Alten Bunde in der „Furcht des Herrn", d. i. in seiner Jahve-Religion, „seine Ehre und seinen Ruhm, sein Glück und seine Freudenkrone

und aller Weisheit Anfang, Wurzel und Vollendung fand"[1]; wenn er die Weisheit, die im Volke Israel ihre Wohnung aufgeschlagen und alle einlud in ihre heilige Schule, sich freudig zur Lehrerin, zur Mutter und zur Braut erkor; wenn er die Früchte ihrer Lehre, mit der alles Gute ihm geworden, neidlos mittheilte, weil es sein Leben war, „nachzusinnen über Gottes Geheimnisse, kundzumachen seiner Weisheit Lehre und im Gesetz des Herrn sich zu rühmen"[2]: wie sollen dann nicht wir Jünger der menschgewordenen Weisheit, wir, denen Christus „Weisheit von Gott geworden"[3], weil uns „aufgegangen ist das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der das Gleichbild Gottes ist"[4], unsern Ruhm und unsern Reichthum in der Erkenntniß Christi suchen!

„Dich zu erkennen, ist vollendete Gerechtigkeit; deine Größe zu verstehen, Wurzel der Unsterblichkeit"[5] — so durfte der fromme Israelit zu seinem Gotte reden, von dem er doch so wenig erst erkannte. Uns sind die Tiefen Gottes erschlossen worden durch den Eingeborenen aus dem Schoß des Vaters[6]. Christus, der Abglanz des ewigen Lichtes, ist die Sonne der Welt geworden, und in ihren Strahlen liegt die ganze Welt und Weltgeschichte in übernatürlicher Schönheit vor uns da. Hinauf bis in die geheimnißvollen Dunkel des Alterthums enthüllen sie uns die wundersamen Pläne und Fügungen der Weisheit und Liebe Gottes. Und seitdem die Sonne der Welt aufgegangen ist in der Fülle der Zeiten in ihrem vollen majestätischen Glanze, ist es ihr Licht und ihre Wärme und ihr Leben, das die neue, die christliche Welt erfüllt. Wenn aber einst der Weltentempel ausgebaut ist, den Gott seinem Gesalbten errichtet, wenn der mystische Leib Christi zum Vollalter Christi ausgewachsen und das irdische Reich Gottes vollendet ist, dann wird er noch einmal erscheinen im Strahlenglanze der Verklärung, und als Gottkönig des ganzen Menschengeschlechtes, das durch sein Machtwort aus dem Grabe ersteht, wird er die Frucht seines Erlösungswerkes in Besitz nehmen. Dann „übergibt Christus das Reich Gott und dem Vater, nachdem er alle Herrschaft und Gewalt und Macht sich unterworfen . . . auf daß Gott alles in allem sei"[7]. Und dann ist für immer die Wahrheit seines Wortes besiegelt: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum."[8]

---

[1] Eccli. 1, 11 ff. [2] Ebd. 39, 10. 11. [3] 1 Kor. 1, 30. [4] 2 Kor. 4, 4. [5] Weish. 15, 3. [6] Joh. 1, 18. [7] 1 Kor. 15, 24—28. [8] Joh. 17, 3.

Jn der **Herder**'schen **Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erscheinen und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach".

Jm Laufe der Zeit sah sich die Redaction der „Stimmen aus Maria-Laach" wiederholt genöthigt, verschiedene Stoffe, deren Behandlung ihr an sich höchst wichtig schien, in der Zeitschrift unberücksichtigt zu lassen, weil dieselben entweder einen mehr oder weniger fachwissenschaftlichen Charakter trugen oder einer ausführlichern Darstellung im Zusammenhange bedurften, als der hier zugemessene Raum ihnen zuzuwenden gestattete. Solche Stoffe wurden nun seit einer Reihe von Jahren in den „Ergänzungsheften" behandelt, und insofern bilden letztere eine wesentliche Vervollständigung der Zeitschrift.

Die einzelnen Hefte von durchschnittlich 10 Bogen gr. 8° erscheinen in unbestimmten Zwischenräumen. Vier Hefte bilden einen Band; jedes Heft und jeder Band ist einzeln käuflich.

Verzeichniß der bis jetzt erschienenen Ergänzungshefte:

1. **Pesch, T., Die moderne Wissenschaft** betrachtet in ihrer Grundfeste. Philosophische Darlegung für weitere Kreise. *M.* 1.40. (Fehlt.)
2. **Baumgartner, A., Lessings religiöser Entwicklungsgang.** Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Gedankens. *M.* 2.
3. **Pesch, T., Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft".** Eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik für weitere Kreise. *M.* 1.70.
4. **Hummelauer, F. v., Der biblische Schöpfungsbericht.** *M.* 1.90. (Fehlt. Neue Auflage in Vorbereitung.)
5. **Baumgartner, A., Longfellow's Dichtungen.** Ein literarisches Zeitbild aus dem Geistesleben Nordamerika's. *M.* 2.25. (Jst in anderem Formate neu erschienen.)
6. **Knabenbauer, J., Das Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele.** *M.* 2. (Fehlt.)

7. u. 8. **Kreiten, W., Voltaire.** Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Liberalismus. *M.* 4.95. (Jst in anderem Formate neu erschienen.)

9. **Schneemann, G., Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie. *M.* 2. (Fehlt.)
10. **Baumgartner, A., Göthe's Jugend.** Eine Culturstudie. *M.* 2. (Jst in anderem Formate neu erschienen.)

11. u. 12. **Rieß, Fl., Das Geburtsjahr Christi.** Ein chronologischer Versuch, mit einem Synchronismus über die Fülle der Zeiten und zwölf mathemat. Beilagen. *M.* 3.

13. u. 14. **Schneemann, G., Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse.** Dogmengeschichtliche Studie. (Fortsetzung zum 9. Ergänzungsheft.) *M.* 3.20.

15. **Cathrein, V., Die englische Verfassung.** Eine rechtsgeschichtliche Skizze. *M.* 1.60.
16. **Pesch, T., Das Weltphänomen.** Eine erkenntniß-theoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. *M.* 1.80.
17. **Ehrle, F., Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege.** *M.* 1.80.
18. **Epping, J., Der Kreislauf im Kosmos.** *M.* 1.40.

19. u. 20. **Baumgartner, A., Göthe's Lehr- und Wanderjahre** in Weimar und Italien (1775—1790). *M.* 4.80. (Jst in anderem Formate neu erschienen.)

21. **Cathrein, V., Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen.** Eine staatsrechtliche Abhandlung. *M.* 1.90.
22. **Dressel, L., Der belebte und der unbelebte Stoff** nach den neuesten Forschungsergebnissen. *M.* 2.60.

23. u. 24. **Beissel, St., Die Baugeschichte der Kirche des heiligen Victor zu Xanten.** Nach den Originalrechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Abbildungen. *M.* 3.

25. u. 26. **Plenkers, W., Der Däne Niels Stensen.** Ein Lebensbild, nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt entworfen. *M.* 2.75.

27. **Beissel, St., Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter.** Eine culturgeschichtliche Studie im Anschluß an die Baurechnungen der Kirche des heiligen Victor zu Xanten. Mit einer Jllustration und vielen statistischen Tabellen. *M.* 2.50.
28. **Dreves, G. M., Ein Wort zur Gesangbuchfrage.** Zugleich Prolegomena zu einem Büchlein geistlicher Volkslieder. *M.* 1.70.
29. **Cathrein, V., Die Sittenlehre des Darwinismus.** Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. *M.* 2.

30. u. 31. **Gietmann, G., Die Göttliche Komödie** und ihr Dichter Dante Alighieri. *M.* 4. (Jst in anderem Formate neu erschienen.)

32. **Pesch, Chr.,** Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.90.

33. u. 34. **Baumgartner, A.,** Göthe und Schiller. Weimars Glanzperiode. *M.* 5.

35. u. 36. —— Der Alte von Weimar. Göthe's Leben und Werke von 1808—1832. *M.* 3.80.
(33.—36. sind in anderem Formate neu erschienen.)

37. **Beissel, St.,** Geschichte der Ausstattung der Kirche des hl. Victor zu Xanten. Nach den Originalbaurechnungen und anderen handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit sechs Illustrationen. *M.* 2.
23, 24, 27 und 37 sind gesammelt u. d. T.: Die Bauführung des Mittelalters in neuer Ausgabe erschienen. *M.* 7.50.

38. **Spillmann, J.,** Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 2.25.

39. u. 40. —— Die englischen Martyrer unter Elisabeth bis 1583. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. *M.* 4.20.

41. u. 42. **Pesch, Chr.,** Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 3.30.

43. **Nostitz-Rieneck, R. v.,** Das Problem der Cultur. *M.* 2.

44. **Epping, J.,** Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Unter Mitwirkung von **P. J. N. Straßmaier.** *M.* 4.

45. **Gruber, H.,** August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. *M.* 2.

46. **Zimmermann, A.,** Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert. *M.* 1.80.

47. **Beissel, St.,** Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts. *M.* 2.

48. **Zimmermann, A.,** Maria die Katholische. Eine Skizze ihres Lebens und ihrer Regierung. *M.* 2.20.

49. **Pesch, Chr.,** Gott und Götter. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. *M.* 1.70.

50. **Dahlmann, J.,** Die Sprachkunde und die Missionen. Ein Beitrag zur Charakteristik der ältern katholischen Missionsthätigkeit (1500—1800). *M.* 1.70.

51. **Pesch, H.,** Die Wohlthätigkeitsanstalten der christlichen Barmherzigkeit in Wien. *M.* 1.90.

52. **Gruber, H.,** Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage. 1857 bis 1891. *M.* 2.60.

53. **Duhr, B.,** Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten im geheimen Staatsarchiv zu Wien. Ein Beitrag zur Geschichte des Absolutismus. *M.* 2.30.

54. **Beissel, St.,** Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters. (Fortsetzung zum 47. Ergänzungsheft.) *M.* 1.90.

55. **Fell, G.,** Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet. *M.* 1.70.

56. **Zimmermann, A.,** Englands „Oeffentliche Schulen" von der Reformation bis zur Gegenwart. Ein Beitrag zur Culturgeschichte. *M.* 1.90.

57. **Braunsberger, O.,** Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des seligen Petrus Canisius. *M.* 2.50.

58. **Dreves, G. M.,** Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesanges". Eine hymnologische Studie. *M.* 2.

59. **Kneller, K. A.,** Des Richard Löwenherz deutsche Gefangenschaft (1192—1194). *M.* 1.60.

60. **Schmitt, L.,** Der Karmeliter Paulus Heliä, Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen die sogenannte Reformation in Dänemark. *M.* 2.30.

61. **Schmitz, W.,** Der Einfluß der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter, besonders in Dänemark. *M.* 2.20.

62. **Baumgartner, A.,** Das Râmâyana und die Râma-Literatur der Inder. Eine literaturgeschichtliche Skizze. *M.* 2.30.

63. **Boese, H.,** Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien. Ein Beitrag z. Apologetik. *M.* 1.80.

64. **Lingens, E.,** Die innere Schönheit des Christenthums.

Die Ergänzungshefte können nur durch den Buchhandel bezogen werden.